STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

I

R. BRUNSCHVIG. — *Perspectives* 5

J. SCHACHT. — *New sources for the History of Muhammadan Theology* 23

B. LEWIS. — *Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam* 43

O. TURAN. — *Les souverains seldjoukides et leurs sujets non musulmans* 65

G. E. von GRUNEBAUM. — *The Spirit of Islam as shown in its literature* 101

J. LECERF. — *Un essai d'analyse fonctionnelle. Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique Gabrān Ḫalīl Gabrān* .. 121

J. BERQUE. — *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord* 137

Hic fasciculus adiuuante Vniversitate Burdigalensi necnon eiusdem Litterarum Facultate in lucem prodiit

LAROSE — PARIS

MCMLIII

Les *Studia Islamica* offrent au public islamisant et non-islamisant des articles rédigés (de préférence en français ou en anglais) par des spécialistes qualifiés sur toutes questions relevant du vaste domaine de l'islamologie. En toute liberté scientifique, l'accent sera mis, dans ces études, sur l'aspect général des problèmes traités. Une attention particulière sera accordée aux discussions de méthode, aux vues d'ensemble, aux résultats neufs.

Les *Studia Islamica* paraîtront, sans périodicité fixe, au rythme approximatif de deux fascicules par an.

La correspondance relative à la rédaction doit être adressée à l'un des deux directeurs-fondateurs :

Prof. R. Brunschvig, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. Schacht, 18, Bardwell Court, Oxford, jusqu'à fin décembre 1953, et, à partir du 1er janvier 1954 : Université de Leiden, Pays-Bas.

La correspondance relative à la vente doit être adressée à l'éditeur Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (Ve).

Studia Islamica offers to the learned public, and not to Islamic scholars only, papers written (preferably in English and in French) by qualified specialists on subjects from all sections of the vast field of Islamic studies. Whilst the authors enjoy complete freedom of opinion, emphasis will be laid on the general aspects of the subjects treated in these studies. Special attention will be paid to discussions of method, to comprehensive views, and to new conclusions.

Studia Islamica will appear, not necessarily at fixed intervals, but approximately at the rate of two numbers a year.

Any correspondance concerning editorial matters should be addressed to one of the joint editors :

Prof. R. Brunschvig, Faculté des Lettres, Bordeaux ; Prof. J. Schacht, until 31st December 1953 : 18 Bardwell Court, Oxford ; from 1st January 1954 : University of Leiden, Netherlands.

Correspondance concerning the sale of the review should be addressed to the publishers, Messrs. Larose, 11, rue Victor-Cousin, Paris (Ve).

Autres livres à télécharger sur le site
https://abbassa.wordpress.com

STVDIA ISLAMICA

COLLEGERVNT

R. BRVNSCHVIG J. SCHACHT

I

R. BRUNSCHVIG. — *Perspectives* 5

J. SCHACHT. — *New sources for the History of Muhammadan Theology* 23

B. LEWIS. — *Some observations on the significance of Heresy in the History of Islam*..... 43

O. TURAN. — *Les souverains seldjoukides et leurs sujets non musulmans*..... 65

G. E. von GRUNEBAUM. — *The Spirit of Islam as shown in its literature* 101

J. LECERF. — *Un essai d'analyse fonctionnelle. Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique Gabrān Ḫalīl Gabrān*.. 121

J. BERQUE. — *Problèmes initiaux de la sociologie juridique en Afrique du Nord* 137

Hic fasciculus adiuuante Vniversitate Burdigalensi necnon eiusdem Litterarum Facultate in lucem prodiit

LAROSE — PARIS

MCMLIII

PERSPECTIVES

L'histoire musulmane, dans le sens le plus large où cette expression se puisse entendre, n'a fait, en ce siècle-ci, comme objet de connaissance, que des progrès, assurément remarquables sur certains points, mais somme toute limités. Des secteurs entiers restent obscurs, que cependant une documentation assez facilement accessible permettrait d'éclairer, sinon d'une lumière intense, du moins d'une lueur propice à la mise en ordre de données solides, à la mise en place de problèmes majeurs. Il est des périodes et des régions entières qui demeurent hors du champ de l'exploration systématique, et pour lesquelles le travail primordial de collecte et de critique élémentaire des sources n'existe pas. Mais, où la lacune est plus grande encore, et beaucoup plus grave, c'est là où la recherche se sépare de l'histoire événementielle pour essayer d'atteindre les réalités fondamentales de la vie. Certains de ces trous énormes sont avoués, déplorés par les meilleurs de nos confrères naguère disparus. « L'histoire du culte musulman est encore à écrire », notait Wensinck (1). « L'histoire du commerce à l'intérieur des pays musulmans reste tout entière à écrire », déclarait Sauvaget (2). Et l'un des plus brillants historiens français d'aujourd'hui, non-arabisant, exprime à la fois son dépit et son scepticisme : « Nous ne connaissons pas l'histoire sociale de l'Islam. La connaîtrons-nous jamais ? » (3).

(1) Art. *ṣalât* dans *Handwörterbuch des Islam*, Leyde, 1941, p. 639.
(2) Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman*, Paris, 1943, p. 187.
(3) Braudel, *La Méditerranée et le Monde méditerranéen à l'époque de Philippe II*, Paris, 1949, p. 637.

A quoi bon multiplier les références, n'ayant point dessein de dresser ici un inventaire ni de dépister les causes du mal ? Les difficultés propres à l'islamologie, la jeunesse relative de cette discipline, le petit nombre de ses adeptes qualifiés justifieraient probablement un pareil retard. Ce n'est pas le point qui nous intéresse. Ce que nous aimerions à souligner au seuil de ces quelques pages, c'est le préjudice que le genre d'insuffisances ci-dessus dénoncées — et encore d'autres — occasionne aussi bien à l'islamologie elle-même qu'à l'histoire générale. De celle-ci, en effet, l'islamologie est — ou devrait être — l'une des branches maîtresses, à cause du nombre immense d'êtres humains sur qui elle porte et de la nature essentielle des problèmes auxquels elle touche — ou devrait toucher — à chaque instant. Les vides que l'on déplore amenuisent singulièrement sa part dans le réseau d'investigations et d'informations, toujours plus dense, sur lequel tente de s'édifier une connaissance valable de l'évolution de l'humanité. Sans doute l'histoire musulmane, si elle se cantonne aux voies actuellement suivies, peut-elle garder une utilité restreinte ; mais un isolement de cette sorte par rapport aux courants plus larges de la recherche, outre qu'il lui aliène à juste titre la plupart des savants non-orientalistes, menace de la dessécher elle-même et de la frapper à son tour de cette ankylose qui a précisément paralysé, pendant plusieurs siècles, les peuples qu'elle étudie.

Modestement et brièvement, l'on voudrait présenter ici quelques réflexions, dans l'espoir d'aviver l'examen historique du monde musulman par la considération de problèmes qui intéressent au premier chef l'histoire générale des « civilisations ».

***

Nous nous poserons cette question centrale, autour de laquelle nos observations tâcheront de s'ordonner : est-il légitime de parler de « civilisation musulmane » ? Dans quelle mesure cette notion se justifie-t-elle et peut-elle être définie ?

Les fidèles de la religion islamique ont constitué de bonne heure une masse humaine considérable, qui n'a cessé de s'accroître jusqu'à nos jours, sur un territoire de plus en plus vaste,

à peu près continu, orienté en gros dans le sens parallèle à l'équateur, mais qui déborde sensiblement d'une zone géographique déterminée (1). Cette masse appartient-elle, à travers le temps et l'espace, à une « civilisation » spécifique, du fait même de la spécificité religieuse de ses participants ? La chose est loin d'aller de soi. Dans une classification générale des civilisations historiques — il n'en existe pas de pleinement satisfaisante à ce jour — il semble bien que les critères à grande échelle ne doivent pas être de même nature uniformément. Le caractère culturel fondamental peut bien avoir été tantôt une technique matérielle, tantôt une croyance. Le critère religieux est admissible, à ce haut niveau taxinomique et pour de grandes populations, s'il fait figure de caractère prédominant, qui différencie du reste de l'humanité la foule des croyants sur une aire étendue et en toutes sortes de domaines culturels ; et cela n'est vrai que si l'influence, directe ou indirecte, de la religion en cause peut être regardée comme déterminante, non seulement sur les sentiments et sur les pensées, mais aussi sur de multiples branches de l'activité humaine, publiques et privées. En est-il ainsi de l'Islam ?

Ce ne sont pas, naturellement, les prétentions normatives tentaculaires de l'Islam classique, celui des théoriciens sévères, qui doivent nous suggérer notre réponse, mais la considération objective du réel, dont chacun sait qu'il est souvent très éloigné de se conformer à l'enseignement des docteurs. De plus, dans l'examen de cette réalité, il convient de ne pas confondre avec la profondeur ou la sincérité du sentiment religieux, ni avec le respect suffisamment exact des prescriptions rituelles, le caractère véritablement islamique de la « civilisation » étudiée. Que l'un soit fréquemment lié à l'autre, il n'y a pas pour autant concomitance nécessaire ; et, si nous voulons traiter correctement d'histoire culturelle, et non d'histoire religieuse au sens étroit, quand nous parlons de « civilisation musulmane », ce n'est point essentiellement sur la qualité de la croyance ou sur

(1) Une tentative d'interprétation générale des faits musulmans à partir de la considération du « cadre zonal » vient d'être faite par J. Célérier, dans *Hespéris*, 3e-4e trim. 1952 : suggestive sur quelques points, trop systématique le plus souvent, je ne la crois pleinement satisfaisante ni pour le géographe ni pour l'islamisant.

le degré d'observance du culte que nous avons à nous fonder, comme d'aucuns ont tendance à le faire (1), mais sur les effets que cette croyance exerce dans nombre de secteurs culturels, depuis les humbles usages matériels, jusqu'aux manifestations psycho-sociales les plus complexes ou les plus élevées.

Au premier regard, cette condition paraît satisfaite à certaines époques, dans certaines contrées : par exemple, au moyen âge, dans les pays arabes ou arabisés. Il est vrai que, même dans un cas aussi favorable, que l'on serait tenté *a priori* de considérer comme optimum, quelques précisions, qui peuvent passer pour des réserves, demandent à être formulées : des non-musulmans, en noyaux compacts, participent alors à plus d'un aspect de cette « civilisation musulmane » et y contribuent ; en contrepartie, les bédouins arabes islamisés ne subissent l'empreinte de l'Islam, dans leur mode d'existence, que d'une manière très limitée ; chez les citadins comme chez les ruraux, la religion nouvelle ne semble pas avoir eu d'effet notable sur le niveau général des techniques (sur leur diffusion dans le détail il en va autrement), en sorte que l'infrastructure matérielle, qui a souvent ailleurs une valeur taxinomique prépondérante, ne corrobore guère ici notre principe de discrimination. Et cependant, l'impact de la religion musulmane est si manifestement puissant, dans le cas que nous venons de dire, sur tant d'éléments de la culture humaine — langue, arts, littérature, morale, politique, structure et activité sociales, droit — qu'on ne saurait refuser de reconnaître là, en prenant les choses dans leur ensemble, une « civilisation » autonome, que caractérise non point au juste l'*élément*, mais le *facteur* Islam.

A l'autre extrémité de l'expérience islamique, il est bien connu que l'Islam, chez nombre de populations de couleur, noires ou jaunes, qui l'ont officiellement et sincèrement adopté, n'exerce qu'une très faible influence sur la plupart des aspects de l'existence humaine : état culturel parfois transitoire, qui peut n'être qu'un premier stade assez rapidement suivi de transformations plus profondes et plus étendues, mais qui se présente davan-

(1) Par exemple Trimingham, dont les observations sont, au demeurant, très instructives, dans son *Islam in Ethiopia*, Oxford, 1952, pp. 271-2.

tage, au cours des siècles, comme une situation en quelque sorte admise, et de longue durée. L'expression « civilisation musulmane » ne doit être appliquée à ces types de culture, pour ainsi dire marginaux, qu'avec beaucoup de réticence et de précaution. Il serait sans doute plus sage de reconnaître en eux des types mixtes, rattachés encore pour une large part à des civilisations africaines ou extrême-orientales nettement distinctes de l'Islam.

D'autres cas, moins tranchés, compliquent le problème et peuvent laisser perplexe l'observateur : celui, par exemple, des Berbères d'Afrique du Nord, dont beaucoup, demeurés berbérophones, se refusent par surcroît, malgré leur foi islamique indéniable, à entériner les normes juridiques fondamentales du statut personnel musulman. Et cependant, l'on ne saurait dire que ces gens diffèrent radicalement, par leur mode de vie et de pensée, de leurs congénères arabisés ; les divergences qui subsistent, et que le sociologue se plaît à souligner, ne suffisent pas, à ce qu'il semble, pour rejeter vers les types mixtes cette culture particulière : il est probablement plus juste de l'englober telle qu'elle est dans l'ensemble de la « civilisation musulmane », tout en relevant son caractère partiellement aberrant. Ainsi nous voyons-nous conduits, dès cette prise de position sommaire, à considérer des « degrés » dans la notion de « civilisation musulmane », à envisager à son propos une sorte d'étagement, de gradation allant d'un noyau central historico-géographique très affirmé vers des formes mitigées, et, au delà, vers des régions périphériques soumises à une franche mitoyenneté.

Comprendrons-nous à l'un des niveaux de l'étagement, en bordure sinon au sein de la « civilisation musulmane », un pays tel que la Turquie contemporaine ou, plus largement, pour le présent ou l'avenir, un Etat musulman quelconque modernisé, occidentalisé ? Il serait, je pense, prématuré d'en décider. Qui pourrait assurer qu'en dépit de toutes les laïcisations, de tous les éclatements économiques, juridiques, sociaux, l'Islam sera capable, dans la suite des temps, de recréer en quelque sorte sa spécificité agissante et de manifester à nouveau sa puissance comme facteur primordial ? S'il doit en être ainsi, une « civili-

sation musulmane » peut se perpétuer ou se refaire dans un monde transformé. Dans le cas contraire, la sauvegarde de l'Islam en tant que foi religieuse, qu'attitude morale, n'exclut pas la disparition de la « civilisation musulmane », absorbée dans un type possible de civilisation œcuménique dont le critère majeur ne serait plus du tout d'ordre religieux : l'Islam se résoudrait en une croyance personnelle ou collective qui, même affectant en profondeur les sentiments et les idées, n'aurait plus valeur taxinomique à l'échelle des grandes catégories culturelles entre lesquelles se partagera l'humanité.

Mais revenons à la « civilisation musulmane » traditionnelle, et aux « degrés » que nous avons cru, avec encore beaucoup d'imprécision, pouvoir y déceler. Ce serait une tâche importante pour l'islamologue que d'asseoir cette classification, toute provisoire et impressionniste, sur des critères définis, hiérarchisés, de la nuancer, de la rectifier au besoin, et de faire bénéficier du mode de recherche et des résultats acquis l'étude générale des civilisations, du concept même de « civilisation ». Cette entreprise ardue, mais passionnante, ne pourrait être menée à bonne fin que par une enquête objective et serrée, délivrée de tout élément apriorique ou préjudiciel. Des travaux préparatoires sont probablement nécessaires : peut-être d'assez longs travaux ; j'entends par là des monographies descriptives suffisamment poussées à des époques, dans des contrées, à des niveaux sociaux divers. Parfois sans grand intérêt apparent en elles-mêmes, elles prendraient sens et relief comme matériaux d'attente, comme analyses « horizontales » servant d'appui et de point de départ à des sondages « verticaux ». De toute manière, le repérage et la hiérarchisation des critères ne s'opéreront sur une base solide que si l'on dispose d'un inventaire assez dense et assez fouillé, plus riche en substance et plus extensif à la fois que ne sont, pour l'heure, les données élaborées par notre islamologie.

Il est certain que des analyses et des sondages de ce genre effectuent, sur les sociétés étudiées et sur les éléments de leur culture, des découpages, des dissections, qui n'échappent pas à toute critique : ils risquent d'être, au moins en partie, arbi-

traires ; et surtout, par leur nature même, ils peuvent être accusés de défigurer maintes fois le réel en le décomposant. Mais n'est-ce point le lot de toute science, la condition inéluctable du savoir ? Des précautions, seulement, sont à prendre contre une schématisation excessive ou déviée ; elles seront sévères dans notre cas. On se souviendra, comme d'un axiome, qu'aucune institution humaine n'est totalement détachable de son « contexte » qui, seul, l'éclaire et permet de l'appréhender dans le sens qu'il faut. On ne l'évaluera point dans ses manifestations externes uniquement, mais on s'efforcera d'en pénétrer l'esprit intime, d'en fixer la tonalité éminemment variable sous les mêmes gestes et les mêmes dénominations. On prendra garde que des caractères isolés, si forts, si parlants soient-ils, ne sont pas toujours aussi décisifs que des combinaisons de caractères ; et ces combinaisons sont susceptibles de varier indéfiniment.

Aussi les résultats de l'enquête que l'on préconise ne se laissent-ils pas deviner à l'avance, même à qui croit apercevoir des lignes de clivage bien dessinées. Mais il est à prévoir qu'ils feront échec, sur plus d'un point, à des assertions que l'on a tendance à regarder aujourd'hui comme des postulats. En pareille matière, le plus apparent, le plus séduisant n'est pas d'ordinaire, tant s'en faut, le meilleur. Il y a lieu de se défier des thèses simplistes. L'argument linguistique, par exemple, qui repose, effectivement, sur un phénomène considérable et facile à saisir, a bien des chances de ne plus être, sur examen, le critère majeur. Un arabisant illustre, que je vénère, écrit : « L'on ne ferait qu'exagérer l'expression d'une observation juste en disant qu'un peuple musulman a des institutions d'autant plus musulmanes que l'idiome qu'il parle est plus rapproché de la langue du Coran »(1). Est-ce bien sûr ? Pour me borner à une seule objection qui me paraît dirimante, les Persans ou les Turcs n'ont-ils pas incarné la « civilisation musulmane », au cours de leur histoire, mieux que la plupart des nomades arabophones du désert ? Le primat de la langue parlée — à distinguer, au reste, soigneusement de la

(1) Gaudefroy-Demombynes, *Les Institutions musulmanes*, 3e éd., Paris, 1946, p. 11.

langue de culture, dont le vocabulaire se diffuse séparément — ne serait-il qu'un leurre ? L'aspect idiomatique a sa valeur, certes, qui est grande ; il n'est pas nécessairement, pour ce qui nous occupe, l'aspect entre tous privilégié.

Est-il plus légitime d'envisager, comme hypothèse de travail, donc provisoire, que le degré de la « civilisation musulmane » d'un groupe varie surtout avec le degré d'application, dans les divers domaines de la vie, de la Loi musulmane telle que l'ont fixée les docteurs ? Ayons une formule plus précise : avec le degré d'application du *fiqh* ? Peut-être d'abord y aurait-il à critiquer, du point de vue sociologique, la référence à une construction idéale, parfois artificielle, plutôt qu'à des aspirations vivantes ou à des données concrètes impartialement analysées. Le *fiqh*, d'autre part, si totalitaire qu'il paraisse, est loin de recouvrir dans la réalité, du moins d'une manière décisive et ordonnée, le champ entier des activités humaines. Il avoue ses propres limites et il fait la part belle à la réglementation séculière, à la coutume locale ou à l'arbitraire en se bornant, dans de multiples matières juridiques, à des directives floues (parties du droit public et du droit pénal) ou à des admonestations de morale élémentaire (parties du droit commercial). Il existe, de plus, dans tous les domaines de la vie, bien des usages qui, liés traditionnellement à l'Islam, pendant des siècles, dans la conscience d'un grand nombre de musulmans, ne trouveraient dans le *fiqh* qu'un appui douteux ou chancelant : sur les plans artistique, vestimentaire, alimentaire, notamment, et jusqu'à des pratiques rituelles entérinées par la plus scrupuleuse orthodoxie. Enfin, le *fiqh* qui, en un sens, est si caractéristique de l'Islam classique, n'a sans doute pas pour cela, historiquement parlant, le monopole de traduire dans le réel les impératifs de la spiritualité musulmane : celle-ci lui est antérieure d'un siècle au moins, et, au cours même du moyen âge, avant que ne s'opérât une sorte de compromis durable, le mouvement mystique, par exemple, tendait à orienter le comportement de ses adeptes dans des voies très différentes de celles du *fiqh*.

Si l'on souhaitait élargir cette base étroite en recourant, non plus à la lettre, mais à l'esprit des prescriptions considérées, ou

— qui mieux est — en faisant appel à la théologie politique ou morale professée par les maîtres de l'Islam, une constatation s'imposerait : la doctrine n'est pas unifiée. Le *fiqh* lui-même, à la vérité, n'est pas un ; mais si l'on s'en tient à ses règles positives fondamentales, les divergences entre les écoles n'ont de portée sociologique que dans un nombre restreint de solutions. S'agissant, au contraire, d'enseignements plus vastes ou plus hauts, qui affectent le dogme ou qui commandent une attitude générale, les différences s'accusent, un fossé se creuse quelquefois ; des doctrines opposées s'affrontent ; une doctrine, unique en apparence, reçoit, dans des milieux ou en des temps divers, des significations divergentes. L'historien n'a pas, de toute évidence, à prendre parti entre les sectes ou les tendances ; aucune de celles qui se réclament de l'Islam n'est, pour lui, hérétique ni hors de l'Islam. Il ne leur décerne pas, pour autant, un brevet commun d'authenticité ; il n'entend pas œuvrer en faveur de leur réconciliation doctrinale, encore moins justifier, de près ou de loin, un panislamisme militant. Mais il a le devoir, tout en marquant leur part et leur place respectives dans l'évolution historique, de les tenir pour valables à égalité en tant qu'inspiratrices de la « civilisation musulmane » ou de formes variées de cette civilisation. Ce qui revient à dire qu'à nos yeux des formes culturelles variées ne correspondent pas obligatoirement à des degrés divers de la « civilisation musulmane », mais peuvent, à degré sensiblement égal d'imprégnation islamique, concrétiser des modalités disparates de l'Islam.

La prise en considération éventuelle de la doctrine musulmane comme facteur culturel ou, pour mieux dire, son assimilation, sur le plan culturel, au *facteur Islam*, suscite quelques observations complémentaires. Cette doctrine, encore rudimentaire et inorganique jusqu'à la fin du premier siècle de l'hégire, est devenue, au cours des IIe et IIIe siècles, un système très étoffé dans des directions diverses et soucieux de cohérence à l'intérieur de chaque école ou de chaque tendance explicitée. Pendant cette période féconde de formation, l'Islam est déjà — c'est incontestable — un facteur puissant ; mais ce facteur, quelque originalité qu'il possède sur certains points et dans sa

contexture d'ensemble, n'en résulte pas moins lui-même de composantes multiples, qui proviennent massivement de civilisations plus anciennes. L'Islam s'insère alors dans un processus qui le désigne, en bien des secteurs culturels, à la fois comme une cause et comme un effet : double aspect, dont la dissociation risque souvent d'être artificielle et que, d'ailleurs, l'analyse historique est loin d'avoir élucidé. Une fois achevée la grande période de formation, la doctrine, fortement constituée, déjà suffisamment diversifiée suivant les principales écoles, s'affirme davantage, tout en se ramifiant par le menu sur le tronc primitif . Sauf à l'époque contemporaine, les développements ultérieurs, quelque intérêt qu'ils pussent offrir par eux-mêmes, ont été presque tous accessoires par rapport à l'élaboration de base. Il suit de là qu'apparaissant de moins en moins, avec le temps, comme un reflet de la réalité sociale du moment, elle se prêterait mieux à ce stade secondaire qu'à ses débuts à être examinée en tant que facteur.

La tâche, cependant, s'avèrerait presque toujours bien difficile si l'on attachait au terme de « facteur » l'idée d'une relation causale stricte et nue. Il serait assurément plus profitable, plus légitime aussi, de regarder la doctrine musulmane comme un facteur, non seulement lorsqu'il lui arrive d'introduire une solution nouvelle de son cru, ou de provoquer, directement ou indirectement, une solution nouvelle, mais encore chaque fois qu'ayant intégré à son système et coloré à sa manière une solution antérieure ou étrangère, elle contribue à la faire adopter ou maintenir. Combien de pratiques, qui n'ont rien d'islamique dans le principe, ont été naturalisées musulmanes au point de devenir caractéristiques de l'Islam, grâce au soutien de l'enseignement traditionnel ! Sans doute même conviendrait-il de déborder de la doctrine musulmane enseignée par les maîtres, pour accorder valeur et attention à la conscience collective musulmane partout où celle-ci associe étroitement à l'Islam, fait dépendre de lui, en marge de la théorie officielle, telle pratique ou telle institution. La spécificité islamique d'un élément culturel pourrait bien, dans plus d'un cas, ne rien devoir à son origine, mais traduire simplement le fait que l'Islam, en l'enté-

rinant, le marque de son empreinte ou tend à se l'approprier.

Revenons maintenant à notre point de départ, quand nous soutenions la nécessité de fixer des critères taxinomiques adéquats. Quel que soit le critère majeur auquel, en définitive, on décide de se rallier, il ne résoudra pas complètement le problème à lui seul. S'il est d'une nature relativement simple (modèle : la langue), son insuffisance éclatera rapidement, et des critères annexes s'imposeront pour toute classification rationnelle. S'il est d'une nature déjà plus complexe (modèle : l'application du *fiqh*), il aura besoin lui-même de se diversifier, de se subdiviser en sous-critères, soit équivalents entre eux, soit hiérarchisés, suivant les multiples aspects de l'activité humaine que l'on se trouvera conduit à examiner. Il faut prévoir, d'un groupe à l'autre (comme dans le même groupe à des époques différentes), des associations variées de caractères, des chevauchements. Pas plus qu'entre dialectes apparentés les isoglosses ne se recouvrent parfaitement, il ne faut s'attendre à ce que les frontières coïncident exactement, pour les divers éléments culturels, entre les provinces de l'Islam. Que l'on songe seulement à la triple démarcation que constituent parfois, en des lignes qui refusent obstinément de se confondre (et le tracé linéaire n'est même pas toujours possible), le statut politique, le langage, la religion ! Un exemple notoire en est l'Irak en face de l'Iran, la langue arabe en face du persan, le sunnisme en face du chiisme imamien. Les caractères associés, réagissant ordinairement les uns sur les autres, contribuent par la variété même de leur combinaison à la différenciation culturelle des groupes, à leur *tonalité* propre, qui doit elle aussi trouver sa place dans les critères de classification.

Nous touchons ici, avec la notion d'association des caractères selon des modes variés, à un problème méthodologique de première importance : celui des « corrélations ». Rien ne saurait être plus fécond pour la connaissance générale des civilisations que l'étude des corrélations, non seulement entre tel ou tel trait de détail, mais encore et surtout entre les grandes catégories culturelles que sont les principaux secteurs de l'activité humaine. Il y aurait un intérêt considérable à établir et à préciser, dans

l'histoire des peuples musulmans, de nombreuses corrélations portant aussi bien sur la vie profane que sur la vie religieuse : la vie économique, par exemple, et ses corrélations avec l'éthique, avec le droit, avec la structure sociale et politique, voilà un sujet de recherches qui, si on le traite avec succès, ne manquera pas d'être révélateur. Bien entendu, la corrélation ne signifie pas obligatoirement relation causale (1) ; si on la définit comme une concomitance non fortuite de variations entre deux phénomènes contigus ou apparentés, elle exprime leur interdépendance, au moins partielle, sans préjuger de la nature intime de leurs rapports : dans des cas favorisés seulement elle est susceptible de se résoudre en une relation explicite de cause à effet. Une difficulté assez grave réside dans la démonstration du « non fortuit » ; car l'historien ne peut espérer, en règle générale, dresser des « tables de contingence » à la façon des statisticiens ; il est contraint de se satisfaire d'indices moins nets. Mais il doit avant tout prendre garde que la matière sur laquelle il opère est à la fois si mouvante et si complexe que les connexions qu'il y découvre, pour suggestives qu'elles soient, n'ont jamais rien d'immuable ni d'absolu (2). Les vieilles corrélations morphologiques de Cuvier elles-mêmes, qui ont fait leur preuve, ne sont pas sans limitation.

Ainsi la quête à entreprendre en vue d'estimer le degré de « civilisation musulmane » de groupes déterminés, en des périodes déterminées, conflue avec des recherches sociologiques dont toute l'histoire de la civilisation humaine ferait volontiers son profit. Pour ce qui est des peuples musulmans eux-mêmes, la comparaison de leur structure intime, spirituelle autant que matérielle, en sera, presque à coup sûr, mieux éclairée. Il est loisible d'espérer qu'une procédure de ce genre dégagera, avec plus de fermeté qu'il n'est légitime de le faire dès à présent, les « faciès principaux » de la civilisation de ces peuples (3), à des degrés de « civilisation musulmane » qui peuvent être, au reste,

(1) Voir MacIver, *Social Causation*, Boston, 1942, pp. 90 suiv.

(2) Benedict, *Patterns of Culture*, trad. fr., Paris, 1950, pp. 54-55.

(3) Sur les « faciès principaux » de la civilisation antique, voir la prise de position de H. Marrou, dans *IX^e Congrès International des Sciences historiques*, Paris, 1950, t. I, *Rapports*, pp. 325-340.

aussi bien voisins que distants entre eux. Ces « faciès », susceptibles de se nuancer dans l'espace et dans le temps, se diviseront à leur tour en des types et des sous-types culturels. Et cette classification précisée pourrait bien remettre en cause, à juste titre, les délimitations entre les groupes et les sous-groupes, que des considérations souvent superficielles ont jusqu'à ce jour fait prévaloir (1).

***

Toutes les réflexions qui précèdent sont orientées dans le sens de la diversification, du pluralisme de l'Islam. Il y aurait encore à y ajouter l'examen des facteurs essentiels de différenciation : géographie, substrat préislamique, influences extérieures, et peut-être avant tout — mais ce point risque de demeurer perpétuellement obscur — ethnie ; leur puissance s'est exercée soit pour créer ou développer à leur manière, soit pour faire obstacle ou dévier. Dans la direction opposée, l'Islam œuvre avec force, sciemment ou non, pour unifier culturellement le plus possible les populations qui l'ont religieusement adopté : le Pèlerinage de la Mecque demeure par son principe d'unicité, malgré les différences reconnues de rites, le symbole vivant de cette vocation moniste. L'effort d'unification est, au reste, parti de centres très divers au cours de l'histoire ; il s'est manifesté tantôt avec une lente continuité, tantôt par vagues agressives et espacées. De la lutte entre ces deux courants contraires, vers le différencié ou vers l'homogène, résulte, dans un équilibre parfois instable, l'état culturel — à ne pas confondre avec

(1) Il ne paraît pas absurde non plus de s'efforcer d'introduire dans une pareille étude une notation chiffrée, qu'une représentation graphique accompagnerait. L'appréciation des caractères et de leur combinaison peut revêtir, au moins schématiquement, une forme numérique ; et l'on imagine volontiers qu'un barème de coefficients, pourvu qu'il fût assez riche et assez nuancé, fournirait un instrument de travail utile pour « tester », au point de vue qui nous intéresse, les groupes historiques musulmans. Besogne évidemment très délicate, à cause des lacunes fatales et des incertitudes de notre documentation sur le passé, et qui serait par là même illusoire ou dangereuse dans certains cas, mais qui est susceptible, sans doute, de rendre ailleurs de bons services, si la cotation demeure volontairement souple, l'interprétation prudente et modérée. La quantification, comme toujours dans les sciences humaines, est admissible comme procédé de clarification, comme instrument pour des investigations ultérieures plus minutieuses ou plus développées, nullement comme une fin en soi.

la situation politique, en dépit de corrélations évidentes — des peuples musulmans. En d'excellentes notations, un spécialiste éminent, traitant de l'art de l'Islam, souligne son « unité indéniable », en même temps que sa diversité ; peut-être seulement sommes-nous en droit de souhaiter que les « caractères communs » de cet art et leur « air de famille » cessent un jour, par des méthodes d'investigation appropriées, de « s'évanouir à l'analyse », comme ce savant semble le déplorer (1).

Plus qu'à la recherche aléatoire de « caractères communs » dans tel ou tel élément culturel à travers l'histoire musulmane, on trouverait avantage à l'étude des grands *problèmes culturels communs* de cette histoire. Il est, en effet, de ces problèmes communs, sinon à tous les peuples musulmans, du moins à ceux qui ont témoigné incontestablement, depuis le moyen âge, d'un haut degré de « civilisation musulmane » : ce qui ne veut pas dire, à tous les instants, de « civilisation » tout court. La ligne évolutive générale de leur activité culturelle, abstraction faite même de l'élément Islam, est fort semblable ; le rythme, surtout, de ce déroulement est très concordant, à de légers décalages près (la pensée, par exemple, demeure originale en Espagne, au XII^e^ siècle, quand elle ne l'est déjà plus guère en Orient). A une période archaïque de transformation, dont nous apprécions mal la cadence en bien des contrées, succède un épanouissement sur plusieurs siècles, sans hâte ni lenteur excessives : évolution que je qualifierais volontiers d'« horotélique », en empruntant ce terme à la paléontologie (2). Puis, aux longs siècles de stagnation qui ont suivi s'appliquerait le concept de « bradytélie », tandis que serait évidemment « tachytélique » l'évolution accélérée, la révolution que le monde musulman subit de nos jours sous le choc de l'Occident. La description de ces phases gagnerait à être précisée sous bien des angles, notamment au regard des « corrélations », dont nous avons dit un mot ci-dessus, entre les divers éléments culturels. Et l'on pourrait inférer de là des vues d'ensemble, contribution à toute

(1) G. Marçais, *L'Art de l'Islam*, Paris, 1946, pp. 5-6, 13.
(2) Gaylord Simpson, *Rythme et Modalités de l'Evolution*, Paris, 1950, chap. IV.

théorie future sur les facteurs et les modalités d'évolution du genre humain.

Il existe, à la vérité, quelques aspects de la « civilisation musulmane », surtout dans les domaines de la pensée et de l'art, dont le développement a été scruté, d'une manière admirable, depuis trois-quarts de siècle, par des islamisants de grande classe. Ces dernières années illustrent, sur certains points, la continuation brillante de cet effort ; notre connaissance des balbutiements et des premières grandes constructions de la doctrine juridique est renouvelée, par exemple, depuis peu grâce à un ouvrage magistral (1). Mais, comme d'autres aspects essentiels de la civilisation demeurent en friche, ces découvertes ne reçoivent par leur plein effet. Le tableau évolutif des sociétés musulmanes, aux époques d'initiation et d'épanouissement, accuse des vides considérables, qui ne facilitent pas l'étude des connexions. A plus forte raison sommes-nous démunis pour la longue période bradytélique, moins attirante d'ordinaire pour les chercheurs. Et cependant, que de questions se posent à son propos ! Le processus et les motifs d'engourdissement d'une civilisation constituent par eux-mêmes des problèmes historiques fondamentaux.

On ne saurait, d'ailleurs, en fait d'histoire culturelle, se contenter sans plus de la notion sommaire d'engourdissement ou de stagnation. Il n'y a jamais immobilité totale, mais variation très faible et d'une extrême lenteur. L'Islam n'échappe pas à cette loi ; il serait bon d'en percevoir en lui les modalités d'application. Déjà ankylosé, il a connu encore quelques changements et nouveautés en certains de ses aspects : modifications politiques et militaires, développement des confréries, évolution artistique, et, pour citer au hasard un petit nombre de phénomènes concrets, extension de l'usage des armes à feu et du café, adoption de celui du thé. La force d'expansion religieuse, au moins sur les non-monothéistes, n'était aucunement brisée. La grandeur politique, une certaine floraison d'art et

(1) Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*, Oxford, 1950. Plus modestement, mais dans le même sens sur certains points, mon article paru dans *Al-Andalus* de la même année.

la maturité de pensée de quelques historiens remarquables ont pu se concilier, quelques siècles durant, avec une incapacité manifeste de renouvellement, de progrès véritable, dans l'ordre des techniques, des sciences, de la littérature ou de la haute spiritualité intellectuelle : l'empire ottoman est le digne héritier de Byzance sous ce rapport. Non que l'intelligence fût endormie ; non que l'artisanat lui-même, si conservateur, ne s'essayât, de temps à autre, à faire du neuf : Léon L'Africain décrit comment, dans les souks du Caire, au commencement du XVIe siècle, on prisait et récompensait les chefs-d'œuvre originaux (1) ; mais on est fondé à dire des peuples musulmans d'alors, en reprenant une jolie formule, qu'« ils tournaient en spirale horizontale autour de leurs techniques » ; il en était de même de leur pensée. On sait bien aujourd'hui que le « détail qui prolifère » caractérise les civilisations qui piétinent et ne se dépassent pas (2).

Cette absence de dépassement de soi que nous appelons stagnation ou ankylose, il faut qu'on recherche ce qui l'explique dans l'histoire de l'Islam. A défaut de résultats sûrs, qu'il est téméraire d'escompter, on doit pouvoir du moins prétendre à des hypothèses d'une probabilité honorable, assises sur de multiples recoupements. Il sera sans doute nécessaire, tout en se gardant d'extrapolations périlleuses, de confronter sur ce chapitre les faits musulmans aux faits analogues dans les sociétés étrangères. Des sortes de tables de présence et d'absence aideront à éliminer de prétendus facteurs, à mettre l'accent sur de très probables déterminants (3). Déterminants complexes, et combinés entre eux, j'imagine. Chemin faisant, seront passés au crible du réel toutes ces tentatives générales d'explication causale de l'histoire qui ont cours, avec des fortunes diverses, dans notre monde occidental. Si l'historien se défie de la pré-

(1) Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, éd. Schefer, t. III, Paris, 1898, pp. 375-6. L'exemple burlesque fourni à la suite est symptomatique d'un esprit décadent.

(2) Leroi-Gourhan, *Milieu et Techniques*, Paris, 1945, p. 341. L'image du mouvement en spirale est empruntée à Bergson.

(3) Ceci n'implique pas de prise de position sur le probabilisme des événements historiques, sur lequel voir R. Aron, *Introduction à la philosophie de l'histoire*, Paris, 1938, et P. Vendryès, *De la probabilité en histoire*, Paris, 1952.

sentation trop absolue qui en est faite, il doit néanmoins loyalement leur « donner leur chance », en établissant la mesure, dans son domaine, de leur applicabilité. En dehors de toute idée préconçue, il est au moins un phénomène général dont la présence ou l'absence est toujours hautement significative : l'« emprunt ». Aucune histoire culturelle ne se prête mieux à son étude que celle des peuples musulmans. A l'aspect positif des premiers temps (1) et de l'époque contemporaine (2) s'oppose l'aspect négatif de la période bradytélique. L'emprunt est un puissant facteur évolutif, soit qu'il renforce soit qu'il disloque la structure intime de l'emprunteur. L'inaptitude à emprunter, par inassimilation involontaire ou par refus, pose, de son côté, un problème psycho-social, dont l'examen entraîne au cœur des forces vives qui commandent l'évolution.

Robert BRUNSCHVIG
(Bordeaux)

(1) On en trouvera une synthèse brève et instructive sous la plume de Levi Della Vida, dans *The Crozer Quarterly*, juil. 1944.

(2) Sur l'époque contemporaine, on lira avec profit les réflexions pénétrantes d'H. A. R. Gibb, dans *Cahiers de l'Orient contemporain*, 1er trim. 1951.

NEW SOURCES FOR THE HISTORY OF MUHAMMADAN THEOLOGY (1)

Since the translation of Shahrastānī's work on the sects of Islam by Haarbrücker, which appeared a hundred years ago in 1850-51, European studies on Muhammadan theology have led to an imposing series of editions, translations and historical enquiries, and the general outlines of the picture which emerges from them can be taken as definitely established. At the same time, there are important gaps in this general picture, gaps not apparent perhaps at first, but which reveal themselves to anyone who tries to go more deeply into these matters. To fill these lacunae, it is necessary either to discover new sources, or to draw new information from the sources already known. It is this that the late Professor Wensinck did, in his masterly volume on the development of *The Muslim Creed* (2). All students of Islam were familiar with the « traditions », *aḥādīth*, concerning dogma, but it was Wensinck who first fully realized their importance, interpreted them closely and searchingly, and so arrived at a view, as new as it was convincing, of the development of dogma during the first century of the hegira. Wensinck was also the first to make a penetrating analysis of the *'aqā'id*, the articles of Muslim faith, which he found partly in manuscripts and partly in printed editions. It is truly astonishing that no-one before him should have thought of referring, consistently and on principle, to

(1) This paper contains the essence of a lecture, given in French at the University of Brussels on the 11th December 1951.

(2) Cambridge, 1932.

these first-hand documents on the development of Muhammadan dogma. By this single stroke of genius Wensinck succeeded in giving its rightful place, side by side with the subject of speculative theology in Islam, to the other no less important subject of the faith as it lives in the hearts of its believers. This is indeed an excellent example of the happy results which are still to be attained in the field of Muhammadan theology.

In this paper, then, I should like to set out some of the great historical problems of ancient Muhammadan theology and to try to regard them from a more accurate point of view, suggested by new sources, sources largely in manuscript and preserved in English libraries, but in any case, sources whose bearing on these problems has not perhaps been clearly recognized up to now.

The principal new sources are as follows. There is first of all the *Kitāb al-Lumaʿ* of al-Ashʿarī, in a manuscript of the British Museum (1), a succinct work which nevertheless, in conjunction with his well-known *Kitāb al-Ibāna*, permits us to discover the method of reasoning and the sources of the thought of the eponym of one of the two great schools of « orthodox » Muhammadan theology. Secondly, there is the *Kitāb al-Tauḥīd* of Māturīdī, in a manuscript at Cambridge, a detailed work of the highest importance for two reasons : (*a*) it is the first text to become available from the pen of the eponym of the second great school of « orthodox » Muhammadan theology, which has been curiously neglected by specialists up to now ; and (*b*) it is an extremely rich mine of information on all aspects of the previous development of theology ; I shall speak ot it in more detail at the end of this paper. Thirdly, there are a series of works which represent the popular Murji'ite—Ḥanafī tendency, a tendency much earlier than the Māturīdite school and which has never become fused with it. To these works belong three treatises on dogma originating from the circle of Abū Ḥanīfa : the *Kitāb al-ʿAlim wal-Mutaʿallim*, the *Fiqh al-Absaṭ*, and,

(1) It is a modern copy, made for von Kremer. Cf. Spitta, *Zur Geschichte*, etc., Leipzig, 1876, 82 f. My former student, Father R. J. McCarthy, S. J., of Baghdad, has recently discovered the lost original in the library of the American University of Beyrouth.

written by Abū Ḥanīfa himself, a letter addressed to ʿUthmān al-Battī. These treatises, preserved in a Cairo manuscript, have been printed in a booklet which is rare enough outside Egypt (1). Long extracts from a commentary on the *Kitāb al-ʿAlim wal-Mutaʿallim* exist in a manuscript at Cambridge. In the post-Māturīdī period, the same tendency is represented by the *Sawād al-Aʿẓam* of Ḥākim al-Samarqandī and by the *ʿaqīda*, the articles of faith, of Abul-Laith al-Samarqandī, both of them authors belonging to the fourth century of the hegira. The *Sawād al-Aʿẓam* has been printed a number of times in the Orient and in Russia from the last century on, but the *ʿaqīda* of Abul-Laith, although it is among the great catechisms of Indonesian and Malayan Islam, exists only, unless there are local publications of which I am ignorant, in manuscripts, several of which can be found in the library of the former India Office in London. Finally, and though I shall not refer to it again in this paper it is worth mentioning in passing, in order to show the wealth of manuscript material which remains to be explored, there exists in another manuscript of the same library a collection of the theological opinions of Shāfiʿī, made towards the middle of the fifth century of the hegira, and of which a large part is clearly authentic. We know that Shāfiʿī was no specialist in theology and he has contributed nothing, to my knowledge, to the development of Muhammadan dogma; but for that very reason, his opinions form an excellent point of reference.

Here, then, are some of the new sources which I have had the good fortune to discover close at hand, and which make me hopeful that other students in other places will add to the material available. I should next like to consider some of the more important historical problems of Muhammadan theology in the light of the new solutions suggested to me by the analysis of these sources and, more generally, by my recent work on Islamic law and dogma.

(1) Ed. Muḥammad Zāhid al-Kautharī, Cairo, 1368 = 1949. The *Kitāb al-ʿālim wal-mutaʿallim* had already been lithographed at Hyderabad in 1349 = 1930, but to the best of my knowledge had never been used. A manuscript exists in the Ẓāhirīya library in Damascus.

To begin with the question of foreign influences on nascent Muhammadan theology. There is no doubt that from the time of the first century of the hegira, Christian theology influenced it strongly. It exercised this influence by way of polemics and led to a similarity of problems and method rather than to a similarity of solutions. On the other hand, and a little later, there was a reception of Greek philosophical ideas in Islam. The results of my research in Muhammadan law may perhaps help to clarify a little the character and circumstances of these borrowings. I have shown the presence of concepts and legal maxims of Greco-Roman provenance, including fundamental ideas of juridical method. But these ideas are all of the type of generally admitted notions, known not only to specialists but to everyone who had had the advantage of a liberal education, that is to say an education in Hellenistic rhetoric normal to all the hellenised countries of the Near East (1). It must not be forgotten that the majority of the new converts to Islam among the inhabitants of the conquered countries, during the first two centuries of the hegira, belonged to the higher social classes. We must distinguish between the process of arabicizing and that of islamicizing. The process of arabicizing, W. Marçais has shown it for North Africa (2), at an early date touched the common people in the neighbourhood of the Arab military camps or towns, the peasants who came to town with their produce, the artisans and traders. We know that they, as a rule, became islamicized only at a much later date. The higher social groups, the educated classes, on the other hand, started to become Muslims at the same time as they learnt to speak Arabic, and both movements began early. It is obvious that people belonging to these classes, in the first and at the beginning of the second century of the hegira, had much more powerful material and moral incentives to changing their religion, or at least to bringing their children up in the religion of the new ruling class, than simple peasants and arti-

(1) See my paper *Foreign Elements in Ancient Islamic Law*, in *Journal of Comparative Legislation*, 1950, Nos. 3-4, 9 ff.

(2) Faculté des Lettres d'Alger, *Annales de l'Institut des Etudes Orientales*, IV, 1938, 1 ff.

sans could have. We find in fact among the *mawālī*, non-Arabs converted to Islam in the Umaiyad period, of whose circumstances we have knowledge, many educated persons who had their roots in Hellenistic civilisation. (I am not speaking here of the equally important group of descendants of prisoners of war, whom their Arab masters had educated and then freed.) These educated converts and their children were the agents by whom ideas which were part of their intellectual equipment, insensibly entered the conscience of the Muslims.

This mode of transmission, popular and not specialist, explains the fact that, in the field of law, we hardly ever find the same technical conclusions on both sides (and if this is the case, it is purely accidental), but only a resemblance in the main lines of thought, a borrowing of principle and not of detail. It seems to me that the same explanation is demanded by the existence in Muhammadan theology of ideas based on Greek philosophy. These ideas are not the technical concepts of philosophers, but second-hand notions deriving from popular philosophy. The Muslims of the first century, one might say, appropriated worn-out intellectual coins which came to them only after long usage, their salient features almost effaced, without really knowing how to use them (1). This explains the over-simplified and, as it were, rudimentary character of many philosophical ideas in Muhammadan theology (a judgment made by the true Muhammadan philosophers themselves on the theologians), it explains equally the curious anomaly of the co-existence among the ancient theologians of Islam of technical terms essentially abstract with a method of reasoning essentially concrete and hostile to abstraction.

As an example, let us take the idea of the body. According to the Shiite theologian Hishām b. al-Ḥakam, who died about the year 200 of the hegira, all that exists is a body (2), « body » and « thing » are interchangeable, therefore God

(1) I am glad to find myself in agreement with S. van den Bergh on this point ; see his lecture *Ghazali and Averroes*, given at the Warburg Institute in the University of London on the 16th January, 1952.

(2) This proposition is Stoic.

must be a body. Not only substances but also accidents are bodies. At the same time, he defines a body as a thing possessing three dimensions. Starting from these premises, Hishām says : « God is a circumscribed body, which has length breadth and thickness, and His dimensions are alike ; He is a radiant light ; He has a definite size in His three dimensions and He does not exceed that size ; He is in a certain place and not in another ; He is like a bar of pure metal, He shines on all sides like a round pearl ; He has colour, taste, scent and touch, in the sense that His colour is His taste, His scent and His touch ; He is himself colour, that colour being no other than Himself ; He moves or stops, rises or sits down » (1). This certainly is an extreme example, but a significant one. The passage is by no means anthropomorphic, but reveals rather a kind of « abstract materialism », a type of thought essentially concrete which has at its disposal only second-hand ideas for tools, ideas separated from their historical context and used without regard for their true function.

We find the same « abstract materialism » in the theologian Muḥammad b. Karrām, who died in 255 A.H. According to him, God is a substance, He is limited and circumscribed from below, in the direction where He touches His throne (2). It is a far cry from the thought of Hishām typical of the speculative theology of the Muslims in the second century of the hegira, to that of St. John of Damascus, his predecessor by three quarters of a century. Here lies the whole difference between the technical and the popular transmission of an idea, and this last mode of transmission, which is the same in both Muhammadan theology and religious law, explains the character of the thought. Muhamadan theology had to travel far before it arrived at formulas which could satisfy the religious sentiment of the majority of the believers.

It is interesting to observe how the two layers, the popular and the learned, are superimposed upon each other, and how theological ideas of Greek origin acquired a Koranic founda-

(1) Ash'arī, *Maqālāt al-Islāmīyīn*, ed. Ritter, Istanbul, 1929, 207.
(2) Baghdādī, *al-Farq bain al-Firaq*, ed. Muḥ. Badr, Cairo 1310, 203.

tion. The theological school of the Mu'tazila had adopted the concept of « suitable » or « fitting » (*aṣlaḥ*), a concept derived from popular Hellenistic thought. This was soon to become naturalized into Islam under the aegis of Koranic references to divine wisdom and providence. Somewhat later, only towards the middle of the third century of the hegira, Galen's *De Usu Partium*, in which he seeks to establish the usefulness of all the organs and to prove by teleological argument the wisdom and goodness of the Creator, was translated into Arabic. This book, agreeing as it did with ideas already existing in Islam, was much appreciated and from that time on, the learned Greek concept and the popular Graeco-Muhammadan one, become undistinguishable from each other (1).

The second problem that I should like to consider is that of man's responsibility for his acts. This problem is (as is well known) summed up by the term *iktisāb*, a term by which the Muhammadan theologians tried to harmonize the two ideas of divine action and human responsibility. To God belongs the production, the « creation » of the acts currently attributed to man, while to man belongs only the *iktisāb*. This is the solution adopted by the Traditionalists (*ahl al-ḥadīth*) and the orthodox in general, while the Qadarites and the Mu'tazila attributed to man himself the « creation » of his acts. This term *iktisāb* has been commonly interpreted in Europe and sometimes even in the Orient as acquisition or appropriation, a definition based on the elementary and banal meaning of the Arabic root. This meaning exists, undoubtedly, and is the ordinary sense, even in theology, when it is a question of acquiring the means of existence (*rizq*) assigned to each individual by divine decree (2). But as for human acts, an assumed acquisition on the part of man of the act in truth « created » by God, does not solve the theologian's problem. More than one occidental author has commented on this fact, but only Nallino, in 1933, saw that

(1) I use « popular » of ideas transmitted in the non-technical way I have described, although I am well aware of the fact that the Mu'tazilite movement scarcely affected the mass of the Muslim people.

(2) Cf. the title of Shaibānī's treatise *K. al-Iktisāb fil-Rizq al-Mustaṭāb*.

the term is derived from the Koran, where two forms of the verb in question, *kasab* and *iktasab*, are often found (1). As to the interpretation, Nallino proposed to follow the commentators of the Koran, who give these verbs almost always the sense of *'amil*, to act. But to adopt the vague and dry interpretation of the commentaries would only be a last resource, and I think that to arrive at the true meaning of the term, one must on one side extract as nearly as possible the full meaning from the Koranic passages, and, on the other, connect them with the most ancient period of Muhammadan theology, when the problem of man's responsibility for his acts was envisaged for the first time. This period is typically represented by the epistle of Ḥasan al-Baṣrī, a qadarite document belonging to the very earliest years of the second century of the hegira (2). In this, Ḥasan distinguishes two sorts of human acts or conditions, voluntary and involuntary (3), and says that man has responsibility only for his voluntary acts. Indeed, the theologians only concerned themselves with these last in their discussions concerning *iktisāb*.

It is necessary then to look for a narrower and more restricted meaning of the two Koranic verbs, and it seems to me that this meaning is no other than the commercial term « to engage, to pledge, one's credit ». Torrey was right to count these verbs among *The Commercial-Theological Terms in the Koran* (4) ; he discusses them in detail but does not give them any common and consistent meaning (if one excepts the elementary sense of the word which means « to acquire, to collect property »). I think then that the meaning « to engage, to pledge one's credit », « to be held responsible », either from the commercial and financial or from the religious and moral point of view, satisfies all the requirements both of the Koranic passages and of the theologians' definitions from Ḥasan al-Baṣrī on. There is, for instance, sura LII, 21 : « Each man, according to the degree

(1) *Raccolta di Scritti*, II, Rome 1940, 28 f., 429 f.

(2) Ed. Ritter, in *Der Islam*, XXI, 1933, 138 ff. Cf. Obermann, in *Journal of The American Oriental Society*, LV, 1935, 138 ff.

(3) This distinction follows the example of Greek popular philosophy (van den Bergh).

(4) Leiden, 1892, 27 ff.

in which he has pledged his credit, shall stand security for it », *kullu-mri'in bimā kasaba rahīn*—a Meccan passage which brings out clearly the commercial connotation of the term. I even think that, originally, the form *kasab* meant « to be credited », and the form *iktasab* « to be debited », as in sura II, 286 : « God imposes on each person only that of which he is capable : to his credit that which has been credited to him, and to his debit that which has been debited to him », *lahā mā kasabat wa-'alaihā ma-ktasabat*. In the majority of the Koranic passages one can observe this distinction, but there are others in which it is not made (as in sura LII, 21, just quoted), and poetical usage shows also that the two verbal forms were often used without distinction at the time of the Prophet (1). Abū Ḥanīfa interpreted the two terms in the same way ; the *Kitāb al-'Alim wal-Muta'allim* makes him say : « We know that God counts to man's credit (*yaḥsub lahū*) the duties which he fulfils towards Him, and writes down to his debit (*yaktub 'alaih*) his sins.... He counts to his credit his good deeds, and writes down to his debit his evil deeds ; therefore God says *lahā mā kasabat*, meaning the good, and *'alaihā ma-ktasabat*, meaning the bad » (2).

This interpretation of the term *iktisāb* that I suggest, is the only one which agrees perfectly with the context of numerous passages in the sources to which I referred earlier, as I shall show by quoting one or two. We read in the *Fiqh al-Absaṭ* : « If we ask of someone who has been struck down by a misfortune : Is it a trial which comes to you from God, or are you yourself responsible for it, to blame for it (*au hiya mimma-ktasabt*) ?, and if he replies : This is not a trial which comes to me from God, does he become an unbeliever because of this ? » (3). The reply is of no interest in this context, but the meaning to be given to the term *iktisāb* comes out clearly in the question. This text dates from round about the year 150

(1) E. g. *Mufaḍḍalīyāt*, ed. and transl. Lyall, LXXXIX, 18 (by Ḥārith b. Ẓālim) : *lam aksib athāmā*, « I never incurred the guilt of any crime ».

(2) Fol. 20 r of the Damascus manuscript.

(3) P. 42 of the Cairo edition.

of the hegira. Here is another example, from the beginning of the fourth century, taken from the *Kitāb al-Tauḥīd* of Māturīdī. One of the characteristic differences between the two theological schools of the Ash'arites and the Māturīdites, resides precisely in the terminology which they employ when they describe the part of a man's acts which properly belongs to him. The Ash'arites say simply that it is the *iktisāb*, that is to say that he is considered to be responsible for them. The Māturīdites, going farther, declare that it is his choice or approval, the *ikhtiyār*. Māturīdī, in setting out his opinion, says :« Each person knows by a sort of intimate persuasion that he chooses to do what he does and that he is a responsible agent (*fā'il kāsib*) ». This would not make sense if *kāsib* were only a mere synonym of *fā'il*. Ash'arī, a contemporary of Māturīdī, distinguishes in his *Kitāb al-Luma'* between voluntary and involuntary movements (*ḥarakat iktisāb* and *ḥarakat iḍṭirār*, or *kasb* and *ḍarūra*), the same distinction which exists, although without the technical terms, in Ḥasan al-Baṣrī. On the other hand, Ash'arī takes the term for granted as part of the ordinary equipment of theologians who use it, each in his own way, in his own system of thought, and he wonders what its correct meaning can be (1). By his time, the term had acquired various shades of meaning among different authors, and Ash'arī cites, among other opinions, that of Jubbā'ī, a Mu'tazilite theologian of the preceding generation. Jubbā'ī, while admitting the « orthodox » definition of the term *iktisāb* in the sense of being credited or debited, recalls, as if in extenuation, that the word in its ordinary sense means the acquisition of already existing property ; in the same manner, he implies, a man can acquire the responsibility for his acts. Here lies the origin of the interpretation of the term as acquisition, appropriation, which we find from time to time in later authors, such as Ibn Qaiyim al-Jauzīya (2). But towards the end of the fifth century of

(1) *Maqālāt*, 539-542.
(2) *Shifā' al-'alīl*, Cairo 1323, 152.

the hegira, and outside theology proper, the Ḥanafī jurist Pezdewī still uses it in its ancient sense (1).

The third problem which I should like to discuss is that of the precedents of the Ash'arite school of theology. The usual opinion is more or less as follows : Ash'arī first of all followed the doctrine of the Mu'tazila, then he became converted to traditionalism, but continued to use the speculative method of the Mu'tazila to defend traditionalist doctrine ; in this way he arrived at an intermediate position, and this position was maintained by his school. But Goldziher had already remarked that Ash'arī showed himself an intransigent Traditionalist, hostile to all idea of mediation. Wensinck re-examined the question of the exact relation between Ash'arī and the Ash'arite school and arrived at a *non liquet*, while underlining our need of new sources in order to settle the problem (2). I think that the sources to which I have referred will help us to resolve this question.

Ash'arī, in many parts of his *Kitāb al-Luma'*, alludes to his companions (*aṣḥāb*), and sometimes he refers to differences of opinion existing among them, or between them and himself ; they are not then purely and simply his disciples. The same work shows clearly that his reasoning is the outcome of long discussions between the two parties, the true Mu'tazila on one side, and their adversaries on the other ; his propositions and arguments, therefore, cannot be regarded as the result of his personal speculation. It appears that the forerunners of Ash'arī were a kind of « orthodox Mu'tazila », that is to say, men who employed a speculative method of reasoning, while sharing many of the opinions of the Traditionalists. Indeed, I had noticed in my studies on Muhammadan law, without thinking of any possible link with the development of dogma, that one group of Mu'tazilites, during the third century of the hegira, fell under the influence of the Traditionalists. Khaiyāṭ,

(1) Cf. Brunschvig, in *Revue Internationale des Droits de l'Antiquité*, II, 1949, 171. For definitions of the term by late theologians, which cannot inform us on its original meaning, see Gardet, *La Mesure de notre Liberté*, Tunis 1946 (Publications IBLA), 30-33.

(2) *Creed*, 91-94.

a Mu'tazilite of Baghdad who died about the year 300, author of the well-known *Kitāb al-Intiṣār*, a polemical work against the renegade Ibn al-Rēwendī, represents this school of thought. Khaiyāṭ, it is true, had not yet abandoned the major positive doctrines of the Mu'tazila, for example he still believed that the Koran was a created thing, but he had already abandoned many of their essential doctrinal premises, and in order to defend the earlier Mu'tazilites, the best he could do was to pretend that the opinions in question had been falsely attributed to them. The « orthodox Mu'tazila », if I am not mistaken, must have been the forerunners and even the true founders of that scholastic school of theology which we know as the Ash-'arite school. Ash'arī himself counts for little in this ; he was chosen as the eponym at a later date, when the school needed someone of recognized orthodoxy in order to repel the attacks of the extreme Traditionalists. And what better name could they find than that of a good Traditionalist who had himself admitted the legitimacy of reasoning in theology ? Indeed, it is often the doctrine of the Ash'arite school, but hardly the doctrine of Ash'arī himself, which may be considered a borderline variant of the not always uniform teaching of the Mu'tazila. The method of *tanzīh* « abstraction », which the Ash'arites used in interpreting the anthropomorphisms of the Koran, is basically no more than a variant of the method of interpretation by metaphor which the Mu'tazila employed; Ash'arī himself rejects this expedient and supports the literal interpretation preferred by the Traditionalists, adding sometimes the formula of the *balkafa*, a formula which was meant to exclude all further reasonning. (It may be said in parenthesis that Shāfi'ī's usage proves plainly that the *balkafa* is primarily directed against reasoning, and not against the excesses of crude anthropomorphism, as has been supposed up to now.)

This view of Ash'arī's place between his forerunners on one side and his retrospective disciples on the other does not allow of much importance being given to the well-known anecdote concerning his startling conversion from the school of the Mu'tazila to traditionalism. I must confess that I have doubts

about the fact itself, not to mention the miraculous details. The episode is only to be found in late biographies, later by several centuries than the event with which they deal. The works of Ash'arī, which properly should be consulted in preference, reveal no sign of such a conversion. It would perhaps not be out of place to mention that Shāfi'ī was the author of a veritable revolution in Muhammadan religious science comparable to that commonly attributed to Ash'arī, no less inclined to polemics than the other, and Shāfi'ī's works contain numerous traces of his earlier convictions, which nevertheless he took great pains to combat and efface. All that Ash'arī's books allow us to see, is a Traditionalist with an inclination towards reasoning, who often affirms that his views are identical with those of the imam Ibn Ḥanbal and of the Traditionalists in general, and it is easily possible that the aim of these protestations was not to atone for a Mu'tazilite past but to make acceptable to the Traditionalists his speculative method. This would agree very well with his being adopted as eponym by the so-called Ash'arite scholl of theology. If he was converted, it was not a conversion from true Mu'tazilism, but from « orthodox Mu'tazilism » to traditionalism.

Whatever may have been the case, the existence of a group of « orthodox Mu'tazilites » is apparent not only from the contents of Ash'arī's *Kitāb al-Luma'*, but also from the discussions which form part of Māturīdī's *Kitāb al-Tauḥīd*. We meet here again the same group of forerunners who were the first to elaborate the postulates of « orthodox » speculative theology in Islam ; we observe that they had been attacked by the true Mu'tazila, who themselves, at the time concerned, had come to a certain degree under the influence of the traditionalist tenets. The *Kitāb al-Tauḥīd* shows also that Māturīdī' s reasoning is nearer to that of the Mu'tazila than Ash'arī's, in the sense that even the method of *tanzīh*, attributed to Ash'arī by the members of the Ash'arite school, is not used by him but by Māturīdī. This also proves that Ash'arī was not the principal agent

in the transition from Mu'tazilism towards «orthodox» speculative theology (1).

The fourth point which I have chosen to discuss is less a problem than a little discovery, the discovery of a current in Muslim theology which has remained unknown up to now. Asking myself what Muhammadan «orthodoxy» really meant, I found the answer to be : obviously, the doctrine followed by the majority of Muslims. In the fourth century of the hegira this doctrine acquired as a façade, or if one prefers to say as a superstructure, the two related systems of the schools of the Ash'arites and of the Māturīdites. These two systems succeeded because they remained in close touch with the opinions and feelings of the majority, while the Mu'tazila, in the long run, failed completely because they were too remote from popular feeling and were even inclined to regard as unbelievers the ignorant and illitterate majority of those who professed Islam. This great majority of Muslims must not be identified with the Traditionalists without reservations. It is true that the Traditionalists could always count on popular sympathy, but their doctrine as it is set out in the teaching of Ibn Ḥanbal, for instance, is learned and not simple, conscious and not primitive, extremist and not average. What proportion of the great mass of Muslims would become enthusiastic, unless their passions were excited by other motives, over the delicate distinctions which would teach them whether the recitation of a verse of the Koran was created or not created ?

To understand popular orthodoxy, one must turn to the popular expositions of the creed, to the little treatises written for the instruction of the people, children and illiterates, which were meant to be learned by heart and recited, such as the articles of faith of Ṭaḥāwī, a contemporary of Māturīdī, the *Sawād al-A'ẓam* (signifiant title which means « the great majority ») of Ḥākim al-Samarqandī, and the catechism, in the form of questions and answers, of Abul-Laith al-Samarqandī. The

(1) The relation of Ash'arī's and Māturīdī's forerunners with the *Ahl al-ithbāt* remains to be determined. Cf. W. M. Watt, *Free Will and Predestination in Early Islam*, London 1948, 104-116.

oldest document of this series which has come to hand, is the authentic *Fiqh al-Akbar* (1), a production of Abū Ḥanīfa's circle. It is only necessary to look at the contents of these works to observe their popular character; they put practical problems in the forefront, eschatological features, edifying dogmas such as those concerning miracles, details of little theological importance but which would strike the popular imagination, such as the number of the prophets, apostles and sacred books revealed before Islam.

These works represent a clearly defined current of theological thought. First of all, these authors and others whose names I could add, are Ḥanafīs. One would expect then a close parallel with the doctrine of Māturīdī which, it is known, was the doctrine preferred by the Ḥanafīs. This indeed is so. Maturīdī himself refers often to the opinions, whether authentic or not, of Abū Ḥanīfa. From the time of Abū Ḥanīfa to that of Abul-Laith, there was naturally considerable doctrinal development, but from the moment that there arises an « orthodox » speculative theology, there is complete agreement between the learned system of Māturīdī and his followers on one side, and the popular teaching of Ṭaḥāwī and his successors on the other. Secondly, the popular Ḥanafī current, although different from that of the pure Traditionalists and free of their special preoccupations, attached like them a great importance to scriptural proofs and relegated rational proofs to a secondary place ; this comes out clearly in the expositions of Ṭaḥāwī and Ḥākim al-Samarqandī. In general, there is a considerable family likeness between the two doctrines, and both practise literal interpretation of texts. Thirdly, one of the salient ideas of the popular theology represented by this current of thought, is the notion of the community (*jamā'a*), united by its use of tradition (*sunna*). The community of Muslims is represented by their great majority (the *sawād al-a'ẓam*), which holds a fair balance between the extremes. Ṭaḥāwī and Ḥakim al-Samarqandī invoke it solemnly, and Maturīdī, on the side of the learned theologians, often refers to it. The same idea, implicitly at least, is already

(1) Called *Fiqh al-Akbar I* by Wensinck.

at the base of the authentic *Fiqh Al-Akbar*. Fourthly, the current of doctrine in question is the direct continuation of the ancient Murji'a.

The Murji'a, indeed, was none other than the great majority of Muslims at the time of the Umaiyads; they kept clear of Khārijī risings and of 'Abbāsid propaganda, movements which menaced the unity of the community; this is why they were loyal to the government, for whatever its faults they would not pass judgment on any of those who professed Islam but resigned themselves to things as they were and accepted the decrees of divine predestination. Ash'arī in the *Kitāb al-Luma'* confirms the identity of both movements. The main murji'ite tenets, the duty of submitting oneself to the government and the care for maintaining the unity of the community, are developed, repeated and underlined in the works to which I have referred. Abū Ḥanīfa certainly belonged to the Murji'a. All this has again a learned parallel in Māturīdī, who sets out the doctrine of the Murji'a most sympathetically and tries to show their good intentions, although in the intellectual climate of his time, he was obliged to dissociate himself from them. To the degree in which the Traditionalists represent true popular religious feeling, they come near to the Murji'a, and this explains the existence of striking parallels between the respective doctrines, as well as the sympathy expressed by a number of Ḥanbalīs for the Umaiyad dynasty. Māturīdī does not hesitate implicitly to identify the Traditionalists (whom he calls *Ḥashwīya*) with the Murji'a. Our conclusion is then that the Murji'a expressed the common opinion of the great majority of Muslims at the time of the Umaiyads; this does not mean that all Muslims were Murji'ite theologians, but that he great masses maintained and supported the specialists. From this source there flowed a current of popular theological thought, a current which continued to flow strongly, even after the original Murji'a had fallen finally into disfavour and become obsolete, its place as the interpreter of popular religious feeling having been taken over by traditionalism. The traching of the Traditionalists was near enough to the main ideas of the Murji'a, for Murji'ite

literary and theological tradition to continue, after some small necessary adjustments, to express the popular level of Muhammadan theology. This tradtion, at the level of the specialists, in due course found its complement in the learned doctrine of Māturīdī and his school, a doctrine imbued with the speculative theology of its time.

It is not difficult to verify the accuracy of this point of view. We know that the Traditionalists were the great adversaries of the Mu'tazila. Now if the popular background of the Murji'a was really the same as that of the Traditionalists, as I have suggested, one would expect to find the same attitude among the authors of those works inspired by the Murji'a to which I have referred. This is, indeed, so and the hostility against the Mu'tazila is very pronounced among them. The same feeling is found at the learned level in Māturīdī and his followers, although their positive doctrine on many technical questions is perceptibly nearer to Mu'tazilite thougt than Ash'arite doctrine is. This divergence between doctrine and feeling found in Māturīdī and his disciples would itself demand an explanation, and history gives it to us. Incidentally, it must not be thought that the doctrine of the Murji'a, which preaches that the religious judgment on the Muslim sinner is a matter for God alone, was necessarily a reason for tolerance in the political and social circumstances of the Umaiyad period.

There remains for consideration the Ḥanafī character of the doctrine which has been discussed. It has sometimes been asserted that there is an affinity between the doctrines of the Ḥanafīs and those of the school of Māturīdī, as well as between the doctrines of Shāfi'ī's followers and those of the Ash'arites. I must admit I have been unable to discover anything of the kind. At the utmost, one might say that the Ḥanbalī school is the natural result of the teaching of the Traditionalists. The connexion of fact which exists between the other schools of religious law and the schools of theology is rather of a personal and adventitious character. Abū Ḥanīfa was not only a specialist in religious law but took part in theological discussions (they are, indeed, only his theological opinions, and not

his doctrines in religious law, which have come down to us textually), and he pronounced himself in favour of the Murji'a. It was natural then that the Ḥanafīs should prefer articles of faith of Murji'ite inspiration. At the scholarly level, the school of Māturīdī, who was himself a Ḥanafī, provided a speculative theology corresponding to these articles of faith. The Ḥanafīs, then, were well provided for at both levels. On the other hand, neither Mālik nor Shāfi'ī contributed anything memorable to theological discussion. Ash'arī himself belonged to the school of Shāfi'ī, whereas Bāqillānī, two generations after him, is claimed both by the Mālikīs and the Shāfi'īs, and that created a predilection among learned Shāfi'īs for the Ash'arite school. But at the popular level, the Ḥanafī formulas which had already survived the rise of traditionalism, continued to be in favour, so that the *'aqīda* of Abul-Laith became a popular catechism in Indonesia and Malaya, a region which was solidly Shāfi'ī. As for the Mālikīs, I lack data until towards the end of the fourth century of the hegira (1). At this period, Ibn Abī Zaid al-Qairawānī, author of the *Risāla*, an elementary treatise of Mālikī law, put an *'aqīda* at the head of his work. This document, which has also never been used in studying the history of Islamic dogma, is essentially Ash'arite, but is impregnated with traditionalist feeling, comparable to that of Ash'arī himself. Qairawānī's *Risāla* had a great success and seems to have been instrumental in spreading a predilection for Ash'arite theology among Mālikī scholars. But traditionalist dogmatics, with literal interpretation of anthropomorphisms, continued to prevail in the Maghreb, and it was left to the Almohade reformer Ibn Tūmert, himself an enemy of the Mālikī system of positive law, to introduce Ash'arite theology in that country more than a century later (2).

Here then are some of the results at which I have arrived in the course of recent researches in Muhammadan theology, and I trust I have convinced my readers of the importance of the

(1) Since this paper was written, I found a manuscript copy of the dogmatic treatise of Yaḥyā b. 'Aun b. Yūsuf (d. 296) in Kairouan, but have not yet been able to study it.
(2) Goldziher, *Le Livre de Mohammed Ibn Toumert*, Algiers 1903, 54 f.

new sources which have led me on to these results. The most important work among them is undoubtedly the *Kitāb al-Tauḥīd* of Māturīdī, of which I am preparing an edition, and it is perhaps worth giving some preliminary information about its contents. The whole book, which is unmistakably authentic, consists of a number of sections, each which a short religious invocation as introduction. The arrangement is systematic enough. Māturīdī begins with a theory of knowledge ; his work is the oldest treatise on Muhammadan theology that begins with an exposition of the subject. Then the author speaks in considerable detail of the chief subjects of theological discussion in his time, such as God, the creation of the world, good and evil, prophecy, God's wisdom and justice, man's acts and his responsibility for them, divine and human will, predestination, the effects of sin on the status of a Muslim, and finally, the definition of belief and unbelief. In several sections of his book, Māturīdī follows, step by step, the arguments of two Mu'tazilites, Balkhī and Muḥammad b. Shabīb, and gives long quotations from their works. Balkhī, in the book that Māturīdī refutes (it was perhaps his *Kitāb Awā'il al-Adilla*), had himself argued against the doctrines of his adversaries. Māturīdī shows himself to be well informed about the opinions of his predecessors, whether Muslim or not, including the Manichaeans, the Mandaeans and the Marcionites. It is this which makes his work of the highest interest in studying the history of Muhammadan theology.

Amongst the most striking details of this kind must be counted long quotations from the works of two remarkable, though somewhat enigmatic men : Abū 'Isā al-Warrāq (1) and Ibn al-Rēwendī. For good measure, Māturīdī gives us extracts from the polemics in which Ibn al-Rēwendī indulged against Abū 'Isā at a period when he himself had not yet broken away from Islam. It is indeed curious to find that in Māturīdī's quotations Ibn al-Rēwendī refutes the argument of Abū 'Isā who had denied the presence of angels as allies of the Mus-

(1) Cf. A. Abel, *Abū 'Isā al-Warrāq*, privately cyclostyled, Brussels 1949.

lims at the battle of Badr, but that later Ibn al-Rēwendī himself adopted the same argument in his *Kitāb al-Zumurrud* (quoted by Khaiyāṭ). While talking of Ibn al-Rēwendī, Māturīdī confirms implicitly the more recent date of his death. I have already mentioned that Māturīdī shows himself very hostile to the Mu'tazila, while at the same time being in no small degree influenced by their doctrine. One little detail is rather significant. In one of his diatribes, he blames the Mu'tazila because, he says, they are incapable of refuting heretics *(mulḥida)*. He himself, in various places, proves his interest in apologetics. But apologetics, the defence of Islam against its enemies, was one of the principal preoccupations of the Mu'tazila. This interest is lacking in the work of Ash'arī, and among the Ash'arites it only appears in that of Bāqillānī, two generations later. Māturīdī, the professed enemy of the Mu'tazila, was to continue their work.

Joseph SCHACHT
(Oxford)

SOME OBSERVATIONS ON THE SIGNIFICANCE OF HERESY IN THE HISTORY OF ISLAM (1)

For the mediaeval Muslim, the significance of heresy was religious : it related, that is to say, to differences of belief, opinion or practice concerning divinity, revelation, prophecy, and matters deriving from these. What though these matters, in Islam, extended to include the whole range of public and political life, any further explanation, beyond the religious one, was unnecessary, even absurd, for what could be added to the greatest and most important of all the issues confronting mankind ? The grounds and terms of argument between opposing religious factions were almost invariably theological. That is not to say that Muslim polemists always accepted the good faith of their opponents. Very often they accuse those whose doctrines they dislike of pursuing ulterior motives — but usually these ulterior motives are themselves religious. The commonest of them is the recurring theme of a plot to undermine Islam from within in favour of some other faith. This is usually connected with some more or less fabulous figure, of superlative malignity and perversity, who functions as a *diabolus ex machina*, to explain dissension and heresy in the Islamic community. This is in part due to the general tendency of Islamic historical tradition to attribute to the limitless cunning and multifarious activity of an individual the results of a long development of thought and action ; in part also to the tactic, familiar in other times and places, of discrediting critics within the community

(1) This article is a revised version of a guest lecture given in the University of Manchester on 5th March 1953.

by associating them with enemies outside the community. The two classical examples are ʿAbdallāh ibn Saba' and ʿAbdallāh ibn Maymūn al-Qaddāḥ. The first, a convert from Judaism and a contemporary of the Caliph ʿAlī, is credited with devising most of the beliefs and policies of the extremist Shīʿa in the first centuries of Islam. On the second, an associate of Ismāʿīl ibn Jaʿfar aṣ-Ṣādiq, is fathered the whole complex development of the Ismāʿīlī religion and organisation up to Fatimid times. He is variously described as a Jew, a Bardesanian and, most commonly, as an Iranian dualist ; like his predecessor, he is alleged to have sought to destroy Islam from within in the interests of his previous religion. Modern criticism has shown that the roles attributed to these two, together with many of the doctrines ascribed to them, are exaggerated, distorted, and in many respects fictitious.

The mediaeval European, who shared the fundamental assumptions of his Muslim contemporary, would have agreed with him in ascribing religious movements to religious causes, and would have sought no further for an explanation. But when Europeans ceased to accord first place to religion in their thoughts, sentiments, interests, and loyalties, they also ceased to admit that other men, in other times and places, could have done so. To a rationalistic and materialistic generation, it was inconceivable that such great debates and mighty conflicts could have involved no more than 'merely' religious issues. And so historians, once they had passed the stage of amused contempt, devised a series of explanations, setting forth what they described as the 'real' or 'ultimate' significance 'underlying' religious movements and differences. The clashes and squabbles of the early churches, the great Schism, the Reformation, all were reinterpreted in terms of motives and interests reasonable by the standards of the day — and for the religious movements of Islam too explanations were found that tallied with the outlook and interests of the finders.

To the 19th century, obsessed with the problems of liberalism and nationality, only a struggle for national liberation could adequately explain the religious cleavage in Islam, the bitter

controversies between doctrine and doctrine, the armed clash of sect with sect. The intuition of Gobineau and Renan, the insight of Dozy and Darmesteter helped to create a picture of Shi'ism as a liberal revival of the Persian national genius, as a resurgence of the Aryanism of Iran in generous revolt against the alien and constricting Semitism of Arabian Islam. Increased knowledge among scholars of Shī'a literature and closer acquaintance by travellers with Shī'a practice soon exploded the legend of a liberal reformation. But the identification of Shi'ism with Iran was more persistent, and derived some support from the adoption of Shi'ism as the state religion of Persia from the 16th century onwards, as well as from the frequent statements by early authors attributing Shi'ite doctrines and activities to Persian converts.

Nevertheless this hypothesis is now generally abandoned. Wellhausen, Goldziher, Barthold and others have shown that the main centres of early Shi'ism were among the mixed, predominantly Semitic population of southern Iraq ; that Shi'ism was first carried to Persia by the Arabs themselves, and for long found some of its most enthusiastic supporters there among the Arab soldiers and settlers, and in such places as the Arab garrison city of Qumm — even today one of the most vigorous centres of Shi'ite religion in Persia. Though racial antagonisms played their part in these struggles — and the 19th-century scholars made a lasting contribution in discerning them — they were not the sole or even the most potent factor. The accusations of the early polemists are directed against the old Persian religion, not against the Persian nation — and the charges of Iranian dualist infiltration can be paralleled by similar tales of Jewish and Christian attempts to insinuate their own doctrines into Islam under the cover of Islamic heresy. It was in North Africa, Egypt, and Arabia that Shi'ism won its earliest and most resounding political successes. Only two of the important independent dynasties of Muslim Persia professed the Shi'ite religion. The first, the 10th-century Buyids, came from the peripheral and untypical Persian province of Dailam, by the Caspian Sea. Despite their Shi'ism they were willing to

preserve the Sunnī, Arab Caliphate, and their fall was followed by an effortless Sunnī restoration. The second, the 16th-century Safavids, were a Turkish-speaking family from the North West, relying on Turkish support and professing doctrines that stem from the religious ideas of Turkish Anatolia and Adharbaijan, not from Iran. Their success in forcibly imposing these doctrines on a country that was still predominantly Sunnī must be explained in terms of the moral and political condition of Persia in the 16th century. It has no bearing on the schisms and conflicts of earlier times.

The advance of knowledge and of understanding thus brought the abandonment of a theory which in any case had ceased wholly to satisfy. For the 20th century, in the West at least, the problems of nationality and national liberation were no longer the main themes of the historic process. The expansion and contraction of societies, the clash of interests and classes, economic change and social upheaval, class-war and cataclysm — these were the basic truths which the 20th-century historian saw in the mirror of history. Kharijism, Shi'ism, and the other movements in Islam were now interpreted in terms not of national but of social categories, not of race but of class. In the first quarter of the 20th century, the Russian progressive Barthold, the German conservative Becker, the Italian positivist Caetani, the French Catholic Massignon looked around them, and achieved a new understanding of the revolutions of early Islam — both of those that succeeded, and of those that failed.

At this point it may be useful to describe briefly the picture that Orientalist scholarship at present offers of the causes and phases of heresy in Islam. While there are certainly differences of opinion or interpretation on many specific issues, it is hoped that the current pattern of thought is in general accurately represented.

During the period between the death of the Prophet and the fall of the Umayyad Caliphate two main heretical groups developed, expressing in religious terms the opposition of certain parties to the existing social and political order and to the

orthodox faith that was its moral and public expression. One of these, the Kharijites, drew on largely Bedouin support, and expressed the resentment of the untamed nomads against the encroaching state — not so much against the Umayyad state specifically, as against the very fact and notion of the state, of a constituted authority exercising constraint and even coercion, and curtailing the total freedom of tribal society. The Kharijite theory of the Caliphate carries the doctrine of consent to the point of anarchy, and the Kharijites have indeed been described as the anarchist wing of the revolutionary opposition.

The second, and far more important opposition group was the *Shīʿat ʿAlī*, the party of ʿAlī, commonly known as the Shīʿa. This began as a political group supporting the claims of ʿAlī to the Caliphate, but rapidly developed into a religious sect. As such, it reflected the outlook and aspirations of an important social class — the *Mawālī* (sing. *Mawlā*) — those Muslims who were not full members by birth of an Arab tribe. The greater part of these were the non-Arab converts to Islam. These were to be found especially in the industrial and commercial quarters which grew up around the garrison cities planted by the Arabs in the conquered provinces. Around the cantonments where the Arab warriors were stationed, new cities appeared, full of *Mawlā* craftsmen and merchants, purveying the growing and diverse needs of the conquerors, and thriving on the flow of gold brought by the conquests. Soon *Mawlā* soldiers themselves took part in the wars of conquest, while their superior skill and experience gave them a predominant place in the day-to-day administration of the Empire. Conscious of their growing importance, they became increasingly resentful of the economic and social disabilities imposed upon them by the Arab aristocratic regime, and rallied readily to a form of Islam that challenged the legitimacy of the existing Arab aristocratic state. Their aspiration was for an order in which all Muslims would be equal and Arab birth would no longer carry privileges. Their religious doctrines were adapted from their previous faiths ; Judaeo-Christian and Persian messianism and legiti-

mism prepared them to accept the claims of the descendants of the Prophet, who promised to overthrow the Empire of tyranny and injustice and establish an Empire of equity and justice. Within the Shī'a camp there were two main trends — a moderate one, with much Arab support, and limited political objectives ; an extremist one, with mainly *mawlā* support, and with revolutionary policies and tactics. The existing regime was Arab ; Persians were prominent among the revolutionaries, and some elements of racial conflict were injected into the struggle. But the *Mawālī* were by no means exclusively Persian ; many of them, including their leaders, were Arab, and the conflict was basically social rather than national.

The Abbasids rode to power on the crest of one of these religious opposition movements, and their victory was a social as well as a political revolution. In the first century of Abbasid rule the exclusive hegemony of the Arab aristocracy was ended, and men of many races found equal opportunity in a œcumenical, bureaucratic empire. Renouncing their disreputable revolutionary antecedents, the Abbasids strove to formulate and inculcate a new orthodoxy, no longer the tribal cult of a race of alien conquerors, but the universal religion of a universal empire. After some early and unsuccessful experiments with other religious ideas, the Abbasids eventually adopted the religion of the theologians, which in time became orthodox, Sunnī Islam. Orthodoxy was once more the religion of the state and the existing order, — and new heresies arose to meet the spiritual needs and material aspirations of the discontented. The first to oppose the Abbasids, their state, and their faith was the disappointed extremist wing of the movement that had brought them to power. Later, the great economic and social changes of the 8th and 9th centuries created new centres of discontent, especially among the artisans and workpeople of the swarming cities, and among the dethroned and dispossessed Arab tribes of the desert borderlands. These discontents found expression in a welter of small revolutionary sects, each with its own distinctive and rapidly evolving doctrines, each with its own local and sectional support. Most of these sects accep-

ted in one form or another the claims of the house of ʿAlī, and are thus loosely classified as Shiʿite. By the beginning of the 10 th century most of them had coalesced about one of two main groups. One of them, the Ithnāʿasharī or Twelver Shīʿa, continued the moderate, limited opposition of the early Arab Shīʿa ; the other, the Ismāʿīlī sect, resumed the interrupted development of the earlier extremist *Mawlā* Shīʿa. This second group carried through a successful revolution and established the Fatimid Caliphate, which ruled Egypt for two centuries.

By the 11th century social and political change in the East had once more created a revolutionary situation. The growth of feudal and military rule, accelerated and consolidated by the Seljuq invasions, brought massive upheavals. Arab and Persian landowners, dispossessed or subjugated by Turkish feudal lords, merchants ruined by the shortage of minted money and the withering of trade, bureaucrats chafing under the bridle of foreign military masters, all helped to swell the ranks of the discontented and rebellious. To these Ismaʿilism, in a revived and modified form, brought a seductive doctrine of moral and political revolution, now associated with a new and effective strategy of attack. For a time the activities of the Ismāʿīlī Assassins were subordinate to the Fatimid capital in Cairo, but soon, as the Fatimids themselves fell under the domination of their Turkish military commanders, relations between Cairo and the Assassins were broken off, and the latter were free to pursue their revolutionary ideas and policies uncontaminated by any links with state or empire. The Seljuqs were well aware of the danger, and endeavoured to meet it. As their soldiers guarded the bodies of their servants from Assassin daggers, so their theologians and teachers guarded the minds of their subjects from Ismāʿīlī ideas. It is in this period that the *madrasa* appears — the theological seminary, founded as a centre for the formulation and dissemination of orthodox doctrine, to meet the Ismāʿīlī challenge that came, first from the colleges and mission-schools of Fatimid Egypt, later from the Assassins' castles in the mountains. At the same time the religious genius of Ghazālī evolved a new form of orthodoxy, in

which the cold, flat dogmas of the theologians drew warmth and contour from the intuitive and mystical faith of the Ṣūfīs. The tide of popular piety, given new channels and new impulses, began to flow towards and not away from the schools and the dynasty — the nearest Muslim equivalents of Church and State.

By the time of the great Mongol invasions of the 13th century, extremist Shi'ism had ceased to be a vital force in Islam. Here and there, in remote fastnesses of mountain and desert, or isolated and immobilised amid alien surroundings, it dragged on an attenuated and fossilised existence. But in the main Islamic centres of the Near East, the theologians and the people, driven towards one another by the double shock of Christian and Mongol invasion, henceforth professed the same orthodox Sunnī religion. The same, that is, in its essential central doctrines, though still varying greatly in belief and still more in practice and organisation, from place to place and from class to class. Since the 13th century the religious history of Middle Eastern Islam has been chiefly concerned with the interplay of dogmatic religion and popular piety. Though the great synthesis of Ghazālī and his successors brought the two into communion, they remained distinct — sometimes in alliance, sometimes in conflict, always modifying and influencing one another by alternate clash and compromise. For the people, — as distinct from the State, the schools, and the hierarchy — the characteristic expression of religious life has remained, until our own time, the Ṣūfī brotherhood, with its mystical and ecstatic faith, its dervish saints and leaders, its latent hostility to the established theological and political order. Though the Ṣūfī orders in time became formally Sunnī and politically quietist, many of them remained suspect in the eyes of Sulṭāns and 'Ulamā' — and occasionally, as in the great revolt of the Ottoman dervishes in the early 15th century, the buried embers of discontent burst into conflagration.

The above summary of the genesis and evolution of Islamic heresy is obviously incomplete and necessarily schematic and personal. But it reflects broadly the findings of modern scho-

larship ; and indeed, as truth is dealt with by historians, it is in all probability substantially true — that is to say, it represents as much as can be seen in the evidence at present available by the present generation of observers, though in the future new sources may yield greater knowledge, new experience bring deeper insight.

But what after all do we really mean when we say that such-and-such an interest or motive 'underlies' a religious movement — or, approaching from the opposite angle, that one or another sect or doctrine 'represents' or 'expresses' a social group or aspiration ? Does it mean, as the cruder disciples of our time would have it, that scheming men made unscrupulous use of religion as a mask or cloak behind which they hid their real purposes from their deluded followers ? Does it mean, in Marxist terms, that the sect is the 'ideological exponent' of the economic conditions and interests of a class — or, in the subtler language of Max Weber, that once an appropriate form of religion appeared in a certain stratum, the conditions of that stratum gave it the maximum chance of survival in the selective struggle for existence against other, less appropriate forms ? The problem is of more than purely historical interest, since in our own day, in Persia, in Egypt and in other Islamic countries, great religious movements are stirring beneath the secularised surface ; sects and creeds are replacing the wrecked parties and programmes that have never really responded to the needs and passions of the peoples of Islam.

It may bring us closer to an understanding of the meaning of heresy in Islam if we look at what the classical Islamic authors themselves said on the subject, and in particular examine the precise import of the various technical terms used.

It is curious, even astonishing, that among the very few loan-words of European or Christian origin used in modern literary Arabic are the words *hartaqa* — heresy, and *hurtūqī* (or *hartīqī)* — heretic. This word first appears in the Christian Arabic literature of Syria, as far back as mediaeval times, and no doubt came by way of Syriac and the Eastern Churches. During the 19th century it began to pass into common Arabic

usage. At first it appeared chiefly in translations of Western books, and in Western, Christian, or non-religious contexts. But in our own day it is used by Muslim writers on Muslim history — not, admittedly, by those brought up on traditional theological lines, but by western-trained historians seeking to apply to their own history the principles and methods learnt elsewhere. Can it be that Islam, with its 72 and more named heresies, has no name for heresy, and is thus in the position of the Red Indian tribe which, we are told, has a score of verbs for different ways of cutting, but no verb to cut ? Or is the notion of heresy in the Christian sense so alien to Islam that a loan-word was needed to describe it ? There are in fact several Islamic terms which are rendered as 'heresy' by western scholars. They are by no means synonyms. Each has its own meaning, and none of them, as modern Arabic writers have found, can properly express that which in the Christian Churches is called heresy.

The first of these in order of appearance is *Bid'a*, meaning innovation, and more specifically any doctrine or practice not attested in the time of the Prophet. The term is thus the converse of *Sunna*. It is used currently by the early theologians, and even appears in the traditions attributed to the Prophet, who is quoted as saying that 'the worst things are those that are novelties, every novelty is an innovation, every innovation is an error and every error leads to Hell-fire'. In its extreme form this principle meant the rejection of every idea and amenity not known in Western Arabia in the time of Muḥammad and his companions, and it has indeed been used by successive generations of ultra-conservatives to oppose tables, sieves, coffee and tobacco, printing-presses and artillery, telephones, wireless, and votes for women. It soon became necessary to distinguish between 'good' or licit innovations, and 'bad' or illicit innovations, the latter being such as were contrary to the Qur'ān, the Traditions or to the *Ijmā'*, the consensus of the Muslim community. This last meant in effect that the acceptance or rejection of an innovation was determined by what in modern parlance would be called 'the climate of opinion' among

the learned and the powerful, and that, since the climate of opinion changes, the *bid'a* of today may become the *sunna* of tomorrow, opposition to which is itself a *bid'a*. Moreover, since no machinery exists for the consultation or formulation of a universal *ijmā'* for all Islam, there may in fact be differing *ijmā's* influenced by different traditions and circumstances in different parts of the Islamic world, and the dividing-line between *sunna* and *bid'a* may thus vary with place as well as time. Islam has in fact absorbed a great deal that was foreign to the religion of the Companions, sometimes in concession to new ideas, sometimes by way of compromise with the existing practices of the peoples to which it came. But these innovations of doctrine and practice were always restrained and modified by the action of *ijmā'*, and from time to time drastically curtailed by a wave of religious conservatism. The gravamen of the change of *bid'a* levelled against a doctrine was not primarily that it was false or bad, but that it was new — a breach of habit, custom, and tradition, respect for which is rooted deep in the pre-Islamic tribal past, and reinforced by the belief in the finality and perfection of the Muslim revelation.

It will readily be seen that there are many contexts in which the word *bid'a* can reasonably be translated as heresy, but the two terms are far from being exact equivalents. Theological polemists are ready enough to hurl accusations at those whose doctrines they disapprove of, but they are often reluctant to pursue their charges to their logical conclusion. Even so fanatical an opponent of all innovations as the Syrian jurist Ibn Taymiyya (d. 1328) prefers a sort of quarantining of suspect groups and individuals, followed where necessary by admonition and even coercive action. Only when a *bid'a* is excessive, persistent, and aggressive are its followers to be put beyond the pale of the community of Islam.

The idea of excess is also expressed in another theological term — *ghuluww*, from an Arabic root meaning to overshoot, to go beyond the limit. Underlying this is the notion, deep rooted in Islam, that a certain measure of diversity of opinion is harmless, and even beneficial. 'Difference of opinion in my

community is an act of divine mercy', says a tradition attributed to the Prophet. The Holy Law of Islam is expounded in four versions, by four schools of jurisprudence, each with its own principles, text-books, and judiciary. All four are different, yet all are valid, and live in mutual toleration. Even Shi'ism was in its origin a *tashayyu' ḥasan* — a lawful partisanship, one not exceeding the limits of permitted disagreement — and only later left the common ground of orthodoxy. This almost parliamentary doctrine of limited disagreement and common basic assumptions, despite periods of eclipse, survives right through the history of Islam, and explains the mutual toleration of Twelver Shī'ī and Sunnī in Abbasid Iraq, of dervish and 'ulamā in post-Mongol Islam. The followers of the four schools, and of some others that have disappeared, are all irreproachably orthodox. Even the Shi'ites, the Kharijites and others, though held to be in manifest error on important points of doctrine and Holy Law, were still Muslims, and enjoyed the privileges of such in this world and the next. Only certain groups, who carried their divergence to excess (*ghuluww*) are excluded from Islam. Such are the exaggerators (*ghulāt* — sing. *ghālī*) among the Shī'a, who in their veneration for 'Alī and his descendants ascribe divine powers to them, and are thus guilty of polytheism. Such too are the other groups of extremists among the Shi'ites, Kharijites, Murji'ites, Mu'tazilites, even among the Sunnīs, who deny prophesy, revelation, or Holy Law, or preach such doctrines as reincarnation, metempsychosis, or antinomianism. These, in the view of the majority of the theologians, are to be excluded from Islam — though, characteristically, opinions differ as to where the line should be drawn.

The term most commonly translated as heresy is *zandaqa* — the faith of the *zindīq*. This word is of uncertain origin — possibly Syriac, more probably Persian. In Sasanid times it seems to have been applied to Manichaeans, and more generally to followers of ascetic and unorthodox forms of Iranian religion. In Islamic times too the word was at first applied to Manichaeans and related groups, more especially to those who held dualist

doctrines while making nominal profession of Islam. Later it was generalised to cover all holders of unorthodox, unpopular and suspect beliefs, particularly those considered dangerous to the social order and the state. At the same time it was applied loosely to materialists, atheists, agnostics, and the like, and came to have the general meaning of free-thinker and libertine.

Despite its etymological obscurity and semantic vagueness, the word *zindīq* had, in another respect, a horrible precision. For unlike the other terms discussed, it belonged to administrative rather than theoretical usage. A charge of *bid'a* or *ghuluww*, uncomplicated by any act of overt rebellion, meant no more than being consigned by some theologian to Hell-fire. A charge of *zandaqa* meant being taken by a policeman to prison, to interrogation, perhaps to execution. The first recorded prosecution is that of Ja'd ibn Dirham, a forerunner of the Mu'tazila, who in 125/752, during the reign of the Umayyad Caliph Hishām, was condemned, mutilated, and crucified on a charge of *zandaqa*. Generally speaking, however, the Umayyads repressed only those doctrines that openly challenged their own title to the Caliphate. They were not greatly concerned with deviations from dogma as such, the less so since orthodox dogma was still in process of formulation.

The Abbasids were more keenly aware of the potentialities of seditious religious teachings. The repression of *zindīqs* began during the reign of Manṣūr, and some were condemned to death. The Caliph attached sufficient importance to this question to include an injunction to extirpate *zandaqa* in his political testament to his successor, Mahdī, under whom the really serious repression began. In 163/779, while passing through Aleppo, the Caliph ordered a *zindīq*-hunt, in which many were caught, condemned, beheaded and quartered. Thereafter the repression proceeded with vigour, and a regular inquisition was established, under the control of a Grand Inquisitor called *'Arīf* or *Ṣāḥib az-Zanādiqa*. There seems little doubt that among the many victims claimed by the inquisition under Mahdī and Hādī the Manichaeans provided the main bulk. But, as one would expect, the inquisitorial net caught other fish too. Some, like

the poets Bashshār ibn Burd and Ṣāliḥ ibn ʿAbd al-Quddūs, — both executed for *zandaqa* in 167/783 — were hardly more than earnest enquirers with inadequate respect for authority. Others, too numerous to mention, were good Muslims whose removal, for political or personal reasons, was deemed opportune by the Caliph, his ministers or his inquisitors. After the time of Hādī the direct threat of Manichaeism seems to have subsided, and the persecutions of the *zindīqs*, though they continue, are intermittent and on a smaller scale. At the same time the word *zindīq* loses its connotation of Manichaeism and dualism, and comes to be applied to any extreme or seditious doctrine — to some forms of Ṣūfī belief — or no belief at all. In legal parlance the *zindīq* is the criminal dissident — the professing Muslim who holds beliefs or follows practices contrary to the central dogmas of Islam, and is therefore to be regarded as an apostate and an infidel. The jurists differ as to the theoretical formulation of the point of exclusion, but in fact usually adopt the practical criterion of open rebellion.

More or less synonymous with *zandaqa* in its later, generalised application is the word *Ilḥād*, originally meaning deviation from the path. The word appears in this general sense in the Qur'ān, but was not part of the technical vocabulary of the earliest jurists and theologians. In the first few centuries of Islam the *Mulḥid* — deviator — is the man who rejects all religion, the atheist, materialist or rationalist of the type of the notorious Ibn ar-Rawandī. In this sense the word was misapplied by orthodox theologians, as a term of abuse, to a number of sects, and especially to the Assassins in Persia. By Mongol times it had become the common appellation of the Assassins, so that both Chinese and European visitors to Persia call them by it. In post-Mongol times, and especially in Ottoman usage, *mulḥid* and *ilḥād* tend to replace *zindīq* and *zandaqa* as the common terms for subversive doctrines among the Shīʿīs, the Ṣūfīs, and elsewhere. In the 19th century an Ottoman historian used both *ilḥād* and *zandaqa* to describe the ideas disseminated in Turkey by the emissaries of the French Revolution (1).

(1) *Taʾrīkh-i Jevdet* VIII, p. 196 ff.

From the days when the seeds of Islam were first flung by the Arab hurricane on to the soil of many lands, strange flowers have often appeared in the garden of the faith—doctrines and practices that were aberrant, discordant, incongruous. Some of them were perhaps native growths in Arabian Islam—weeds and tares brought by the self-same wind of conquest. Others, the majority, were grafts and hybrids from alien stocks—beliefs and customs from pre-existing cults, foreign teachings from Plotinus, Mazdak and Mani, later from Voltaire, Rousseau and Marx. These were duly recognised and condemned by the guardians of the faith as innovatory, exaggerated, intrusive, and erroneous. Though they brought some modifications to the main stock and local sub-varieties of Islam, most of them were in the course of time quietly extruded by the action of the slowly evolving consensus of the Islamic community.

But how far do these amount to heresy in the strict, technical sense of the word? The Greek word αἵρεσις originally means 'choice', then a school or sect that represents the 'choice' of its adherents. Finally, in the Christian Church, it is specialised to mean a religious error, contrary to the truth as authoritatively defined and promulgated by the Church, and condemned as such by a competent ecclesiastical authority. By this definition, there has been and can be no heresy in Islam. As Goldziher says : 'The role of dogma in Islam cannot be compared with that which it plays in the religious life of any of the Christian Churches. There are no Councils and Synods which, after lively controversy, lay down the formulae, which henceforth shall be deemed to embrace the whole of the true faith. There is no ecclesiastical institution, which serves as the measure of orthodoxy ; no single authorised interpretation of the holy scriptures, on which the doctrine and exegesis of the Church might be built. The Consensus, the supreme authority in all questions of religious practice, exercises an elastic, in a certain sense barely definable jurisdiction, the very conception of which is moreover variously explained. Particularly in questions of dogma, it is difficult to determine in unanimity what shall have effect as undisputed Consensus. What is accepted as

Consensus by one party, is far from being accepted as such by another (1)'.

In the absence of an apostolic tradition and of a supreme pontiff, orthodoxy and heterodoxy in Islam could at first sight be determined only by making the teachings of one school the touchstone for the rejection of the others. The difficulties and absurdities of such a standard are well summarised by Ghazālī. Is Bāqillānī a heretic for disagreeing with Ash'arī, or Ash'arī for disagreeing with Bāqillānī? Why should truth be the prerogative of one rather than the other? Does truth go by precedence? Then do not the Mu'tazilites take precedence of Ash'arī? Because of greater virtue and knowledge? In what scales and with what measures shall the degrees of virtue be measured, so that the superiority of one or another theologian may be established?... ' If you are fair, you will soon realise that whoever makes truth the preserve of any one theologian is himself nearest to heresy... because he gives his master a rank that belongs only to the Prophet, considering him immune from error, so that orthodoxy consists in following him and heresy only in opposing him (2) '.

In this passage, the Arabic words translated as heretic and heresy are not any of those discussed above, but *Kāfir* and *Kufr*, unbeliever and unbelief. And with these terrible and unequivocal words we perhaps come nearest to an Islamic equivalent of heresy. The sectarian, though some of his doctrines may in time be excluded by the cumulative force of the Consensus from the main stream of Islam, is still a Muslim. In the eyes of the jurists, he is still entitled to the status and privileges of a Muslim in society — property, marriage, testimony, the holding of public office, even to treatment as a believer though a rebel, in insurrection and war. In the eyes of the theologians, he is a Muslim though a sinner, and may aspire to salvation in the life to come. The vital barrier lies, not between Sunnī and sectarian, but between sectarian and unbeliever. And unbelief, as Ghazālī observes, is a legal question, like slavery

(1) I. Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, 2nd ed. Heidelberg, 1925, pp. 183-4.
(2) Ghazālī, *Faiṣal at-Tafriqa bain al-Islām wa'z-Zandaqa*, Cairo, 1901, pp. 10-18.

and freedom, to be determined by legal rules and processes, and involving legal consequences (1). The excommunicated unbeliever is not only damned in the world beyond ; he is outlawed in this world. He is deprived of all legal rights and barred from all religious offices ; his very life and property are forfeit. If he is born a Muslim, his position is that of an apostate, a dead limb that must be ruthlessly excised.

In this as in so many other respects the practice of Islam was less severe than its theory. In theological circles, it is true, charges of unbelief were readily bandied about, and the word *kāfir* was part of the small change of religious polemic. 'The piety of theologians', observes Jāḥiẓ' consists of hastening to denounce dissidents as unbelievers (2)'. Ghazālī speaks with withering contempt of those 'who would constrict the vast mercy of God to His servants and make paradise the preserve of a small clique of theologians (3)'. But in fact these loose accusations had no practical effect. The victims were for the most part unmolested, and many held high office — even legal office — in the Muslim state.

As however the rules and penalties of Muslim law were codified and brought into application, charges of *kufr* became rarer and rarer. The reluctance of jurists to condemn unbelievers was matched by a growing unwillingness among theologians to denounce them. There are two versions of the last words of Ash'arī, one of the greatest of Muslim dogmatists. According to the one, he died cursing the Mu'tazila. According to the other, his last words were : 'I testify that I do not consider any who pray towards Mecca as infidels. All turn their minds in prayer towards the same object. They differ only in expression (4)'. This statement, even if it be apocryphal, is a true expression of the attitude of Sunnī Islam to the problem of *takfīr* — the denunciation or excommunication of the unbeliever. Many definitions were attempted of the basic minimum of

(1) Ibid, pp. 18-9 ; cf. *Al-Iqtiṣād fī'l-I'tiqād*, Cairo, n.d.' p. 111 ff.

(2) *Ḥayawān*, lst ed. Cairo 1325, 1 p. 80. 2nd ed. Cairo, 1938, 1 p. 174, cf. Goldziher, *Vorlesungen*, p. 186.

(3) *Faiṣal at-Tafriqa*, p. 68.

(4) Goldziher, *Vorlesungen*, p. 185-6.

belief — but most inclined, in practice if not always in theory, to accept as Muslims any who testify to the unity of God and the apostolate of Muḥammad. This standard was the more acceptable to jurists, since the only religious transgressions for which the *Sunna* of Muḥammad prescribes the death-penalty are polytheism and the reviling of the Prophet. Outward performance is sufficient, according to a tradition of the Prophet, since God alone can judge a man's sincerity. Thinkers as diverse as the tolerant and mystical Ghazālī and the fanatical and puritanical Ibn Taymiyya agree in stretching the limits of Islam to the utmost. A dictum of the jurists lays down that in a trial for apostasy, any legal rule or precedent, even a weak one, which would give an acquittal must be followed. Even open rebellion did not automatically involve *takfīr*. In 311/923 the chief Qāḍī Ibn Buhlūl refused to denounce the Carmathian rebels as unbelievers, since they began their letters with invocations to God and the Prophet, and were therefore *prima facie* Muslims. The Shāfi'ī law insists that the sectarian, even in revolt, is entitled to be treated as a Muslim ; that is to say, that his family and property are respected, and that he cannot be summarily despatched or sold into slavery once he becomes a prisoner. Only the most persistent and outrageous error or misconduct was condemned as *kufr*, or as the more or less equivalent crimes of *zandaqa* and *ilḥād*. The accused was then summoned to recant and repent, and, if he failed to do so, was put to death. Some jurists refused the opportunity to recant, since the good faith of a *zindīq* could not be accepted.

All this does not of course mean that persecution of heresy was unknown in Islam. From time to time heretics were tried and condemned, with or without *takfīr*, and punished by imprisonment, whipping, decapitation, hanging, burning, and crucifixion. Inquisitions were rare, but the ordinary Islamic judiciary could be empowered to deal with the discovery and punishment of religious error. The suppression of *zindīqs* by the early Abbasids has already been mentioned. Under Ma'mūn a new inquisition, the *miḥna*, was used to impose the official Mu'tazilite doctrine ; with the restoration of Sunnī orthodoxy

under Mutawakkil, the same means were used against the Mu'tazila themselves and against the Shī'a. Repression of dangerous doctrine continued sporadically under the Abbasids, the most striking being that of the extremist Shī'a. At the same time mystical teachings, the menace of which to the state was less immediately obvious, were kept under surveillance. In 922 the God-intoxicated Ṣūfī Ḥusain ibn Manṣūr al-Ḥallāj suffered martyrdom in Bagdad for proclaiming his union with God, and thus endangering the established order in heaven and on earth. Two and a half centuries later the illuminist Suhrawardī suffered a similar fate in Aleppo. The Seljuqs used all possible means to meet the threat of the Assassins — Saladin stamped on the embers of the Ismā'īlī Fatimid Caliphate and compulsorily restored Sunnism in Egypt. In post-Mongol times the threat of Shi'ism had for a while subsided, and mystic and dogmatist were drawn closer by adversity. A few executions of individual Shi'ites are recorded in Syria under the Mamluks — most of them seem to be due to the deliberate provocations of would-be martyrs. In Turkey the growth of the Ottoman principality to statehood and empire constricted the erstwhile religious freedom and eclecticism of the frontier, and provoked the armed resistance of groups on or beyond the limits of orthodox tolerance. The Bektāshīs, strongest among the mixed populations of Western Anatolia and Rumelia, made their peace with the Empire, and received tolerance and even favour. The Shī'a were mostly to be found among the Turcomans in Central and Eastern Anatolia, and thus had close affinities with the Shī'a Safavids who ruled Persia from the beginning of the 16th century. The Anatolian Shi'ites were thus potential or actual enemies of the state, and the Ottoman Sultans used both repression and reeducation to render them harmless. At the same time a far more effective repression was carried out in Persia, this time of Sunnism, resulting in its virtual extinction in that country. The one constant criterion was subversion. The followers of doctrines and practices which threatened the state, the dynasty, or the fabric of society were outlawed and repressed. Others — be they as remote from Islam as the

Nuṣairīs, Druzes and Yazīdīs — were accorded tolerance, and even allowed the name and status of Muslims.

It has been observed as a curiosity that the word religion does not occur in the Old Testament. This is not because the ancient Hebrews had no religion, but because they did not distinguish a separate part or compartment of their personal and public lives for which they might require this special term. Religion embraced the whole of life — man's dealings with his fellow men, with society and with the state, as well as his dealings with God. Even the simple, basic acts of working and resting, eating, drinking, and procreation were sanctified as the fulfilment of a divine command and a divine purpose. Islam too has no words to distinguish between sacred and profane, spiritual and temporal, for it does not accept or even know the dichotomy that these pairs of antonyms express — the cleavage and clash of Church and State, of Pope and Emperor, of God and Caesar. The Islamic state is in theory and in the popular conception a theocracy, in which God is the sole source of both power and law, and the sovereign His vicegerent on earth. The faith was the official credo of constituted state and society, the cult the external and visible symbol of their identity and cohesion ; conformity to them, however perfunctory, the token and pledge of loyalty. Orthodoxy meant the acceptance of the existing order, heresy or apostasy, its criticism or rejection. The same sacred law, coming from the same source and administered through the same jurisdiction, embraced civil, criminal, and constitutional as well as ritual and doctrinal rules. The sovereign was the supreme embodiment of the Holy Law, maintained by it, and maintaining it. Where Church and State are inextricably interwoven, so too are religion and politics, and religion provided the only possible expression, in public and social terms, of sustained opposition. Whenever a group of men sought to challenge and to change the existing order, they made their teachings a theology and their instrument a sect, as naturally and as inevitably as their modern western counterparts make ideologies and political parties.

Yet even this explanation, based on the local characteristics

of Semitic law and faith, cannot be more than partial. Beyond it lies a profounder relationship between heresy and revolt, one that is bound up with the ultimate meaning of religion in human life.

Bernard LEWIS
(London)

LES SOUVERAINS SELDJOUKIDES ET LEURS SUJETS NON-MUSULMANS

Les relations de toutes sortes qui s'établirent entre les Turcs, fondateurs d'une patrie en Anatolie, et les peuples autochtones de ce pays, de structure sociale et ethnique très différente, quant à la religion et à la culture, constituent, sans aucun doute, un sujet d'études fort intéressant. Mais les sources concernant les relations multiformes entre ces deux éléments, à une époque importante, certes, mais d'autant plus plongée dans les ténèbres, sont loin d'être assez variées et assez riches pour nous satisfaire. Cela tient, à côté de l'insuffisance, du point de vue de la quantité et de la qualité, des sources elles-mêmes, au fait que les auteurs musulmans font le plus souvent passer au premier plan les faits politiques et militaires et trouvent donc superflu de donner des renseignements sur les sujets autochtones, calmes et obéissants. C'est pour cette raison que les détails fournis par les chroniques musulmanes sur les éléments turcs et indigènes de l'État seldjoukide sont limités et accidentels. Par contre, les chroniques chrétiennes, du fait qu'ils y sont directement intéressés, comportent — bien qu'elles soient au fond de même nature que les précédentes — sur les relations de leurs coreligionnaires avec les Seldjoukides beaucoup plus de mentions.

Parmi les divers facteurs déterminant la politique et les relations d'un peuple nouveau venu en Anatolie, à l'égard d'éléments étrangers qu'il y rencontre, la psychologie et les traditions antérieures de ce peuple occupent, sans aucun doute, une place importante. En effet, même avant d'avoir embrassé l'Islamisme, les Turcs s'étaient distingués en Asie Centrale, en tant qu'État

et communauté sociale, par leur large compréhension et leur tolérance vis-à-vis des races et des religions étrangères ; ils avaient toujours accordé la liberté et leur protection aux communautés qui se réfugiaient auprès d'eux, par suite de pressions religieuses exercées en Proche Orient. En outre, dans les États Gök-türk, Uygur, Khazar, les Turcs eux-mêmes formant des communautés chamanistes, bouddhistes, chrétiennes, juives et enfin mahométanes, vécurent généralement en paix et en harmonie les uns à côté des autres. Les Mongols, Chamanistes avant leur adhésion à l'Islamisme, se comportèrent de la même manière à l'égard des religions étrangères ; ils réagirent avec tolérance et indifférence envers certains membres de la dynastie des khans qui avaient embrassé le Bouddhisme ou le Christianisme et suivirent avec une objectivité totale les controverses qui eurent lieu en présence des khans entre les adeptes de différentes religions (1). Nouvellement passés à l'Islamisme à leur venue en Anatolie, les Turcs avaient encore la structure d'une société chamaniste, quant à leur mode de vie, de pensée et quant à leur croyances ; c'est pour cette raison qu'ils poussaient la tolérance au-delà même de celle de la religion musulmane. A côté de cette tradition dont ils étaient porteurs, d'autres facteurs importants jouaient un rôle dans cet état d'esprit, tels que la personnalité des souverains seldjoukides, conscients des nécessités du milieu social et de l'importance pour leur État des éléments non-Turcs qu'ils gouvernaient, les contacts avec les Byzantins, les visites de ces souverains à Constantinople, à titre de sultan ou de prince impérial, la visite des princes de Byzance chez eux, enfin les mariages conclus en grand nombre avec des femmes chrétiennes.

En effet, aussitôt que les premières conquêtes et invasions prirent fin, et que l'autorité de l'État fut établie, la libre conduite des nomades, qui ne reconnaissaient l'ordre et la discipline que dans le cadre de l'organisation tribale, fut placée sous contrôle ; les souvenirs amers de l'époque d'invasion furent ainsi vite oubliés. L'invasion seldjouke, qui avait débuté comme une véritable immigration du peuple turc et comporté, pour cela,

(1) Voir : Osman Turan, *Turcs et l'Islamisme* (en turc), Revue de la Faculté des Lettres d'Ankara, IV, 4 (1946), p. 461-464.

un caractère différent d'une occupation militaire quelconque, avait donné lieu à des destructions et des pertes plus considérables que celles qu'eût occasionnées une armée régulière, du fait même qu'elle était, la plupart du temps, exécutée par les tribus, sous la conduite de leurs chefs (boy beyi), soustraits aux ordres et au contrôle de l'administration centrale. C'est pourquoi, malgré un grand nombre de passages concernant l'accueil favorable fait à cette époque aux Turcs par les Chrétiens, l'invasion trouve, non seulement dans les sources chrétiennes mais aussi dans les sources musulmanes — puisque, aussi bien, les pays musulmans subissaient le même sort — un écho désagréable. Pour bien faire voir que cet état de choses, conséquence de la nature de la conquête et des nécessités de la vie nomade, n'a rien à voir avec le fanatisme religieux ou racial, il suffit de rappeler que les Turcs passés à l'état sédentaire furent également les victimes de ces incursions. A côté des sources chrétiennes et en plus des sources musulmanes, des ouvrages historiques écrits en Anatolie sont de même remplis des mêmes plaintes formulées contre les nomades. Il ne s'agit pas dans cette étude d'incidents survenus pendant l'invasion, mais de relations qui furent en cours pendant les temps normaux, à partir de l'établissement de l'ordre gouvernemental (1). Il ne faut d'ailleurs point perdre ceci de vue : Les principautés des Marches (Uc beyliği) formant le noyau du système d'État turc, et aussi les organisations tribales, une fois devenues maîtresses d'un certain lot de terre, il ne restait plus grande différence de mentalité ni de conception entre les souverains seldjoukides et les chefs de tribus, dans leur comportement vis-à-vis d'éléments étrangers vivant sous leur autorité.

Les auteurs modernes qui n'ont pas approfondi la nature de l'invasion, le mode de vie des nomades et la conception turque de l'État, croyaient que les Chrétiens eurent à subir des Turcs seldjoukides beaucoup de persécutions et que les Croisades

(1) Le présent article forme le second chapitre d'une étude composée de quatre parties. Les problèmes envisagés plus haut sont étudiés dans le chapitre premier, intitulé « *Turquisation de l'Anatolie* » ; la troisième partie porte ce titre : « *Turcs musulmans et autochtones chrétiens* » et la quatrième, « *Islamisation* ».

furent organisées pour cette raison. Cette opinion s'appuie sur une impression acquise des chroniques du temps de l'invasion et fut même élargie et appliquée à des temps postérieurs. Or, le règne de Melik-Shāh (1072-1092), coïncidant avec les préparatifs des Croisades, est passé à l'histoire comme une époque de bonheur, de l'avis unanime des sources chrétiennes et musulmanes. La science occidentale de nos jours voit d'autres causes aux Croisades. Le fait que Tuğrul-beg et Alp-arslan, prédécesseurs de Melik-Shāh, considéré dans le monde musulman des siècles durant comme le meilleur des sultans, ne sont pas décrits comme de bons souverains dans les sources chrétiennes, tient à ce qu'ils règnent justement à l'époque des conquêtes.

L'opinion erronée sur les facteurs des Croisades mise à part, il existe aujourd'hui au sujet de la nature de l'administration seldjoukide fondée en Anatolie, du point de vue de ses relations avec les peuples chrétiens, deux opinions diamétralement opposées, fruits toutes deux de recherches imparfaitement exécutées et prétendant l'une qu'elle fut une époque de persécutions, et l'autre, un temps de bonheur. A. A. Vasiliev, qui trouve la première exagérée, dit qu'il est également difficile de se rallier à celle de W. M. Ramsay. En effet, ce dernier, faute d'avoir suffisamment étudié la question, dit, à propos d'un certain événement, et cela rien qu'en se fiant à une impression reçue des sources byzantines, que les Chrétiens d'Anatolie vécurent plus heureux sous l'administration des Seldjouks que sous celle de Byzance, et qu'ils n'y connurent aucune pression, ni persécution religieuse (1). Vasiliev, qui trouve cette opinion également exagérée, n'en donne aucune preuve et se contente de toucher simplement au problème. Mais nos recherches tendent à confirmer l'opinion de Ramsay. Il est en effet maintenant prouvé que les populations indigènes, ainsi qu'on l'observe parfois aux temps d'invasion, préféraient l'administration turque, surtout après la fondation de l'État seldjoukide; elles continuèrent alors à vaquer en pleine liberté à leurs affaires religieuses et à conserver l'organisation de leurs Églises ; elles possédaient sous ce

(1) *Histoire de l'Empire byzantin*, II, Paris 1932, p. 26.

régime des moyens matériels plus avantageux (1). Ces mots qui mettent en relief les observations et aussi l'opinion de l'historien syrien Michel, au sujet des événements de 1115 (2) : « De leur côté, les Turcs, qui occupaient des pays au milieu desquels habitaient (les Chrétiens), qui n'avaient aucune notion des mystères sacrés (c'est-à-dire de la Trinité) et, pour cela, considéraient le Christianisme comme une erreur, n'avaient point pour habitude de s'informer sur les professions de foi (c'est-à-dire les dogmes chrétiens) ni de persécuter quelqu'un pour sa profession de foi, comme (faisaient les Grecs), peuple méchant et hérétique (3) », reflètent on ne peut mieux la position de l'État seldjoukide vis-à-vis des religions étrangères. Le fameux historien arménien, Matthieu d'Edesse, qui écrivit son ouvrage vers le milieu du XII^e siècle hors de la zone de souveraineté seldjoukide, dit, dans la relation d'un voyage que fit Melik-shāh en 1086, allant de l'Anatolie Orientale en Syrie, que le sultan se comportait comme un père envers la population des pays qu'il traversait, que son cœur était plein de charité pour les Chrétiens, que beaucoup de villes et de contrées passèrent pour cette raison de leur propre gré sous son administration, que sur une demande du patriarche arménien Basile, en 1090, l'on obtint de lui un firman exemptant d'impôts les églises, les monastères et les prêtres (4). D'après un autre auteur arménien, Melik-shāh aurait reçu le patriarche, celui-ci tenant haut le crucifix, et lui aurait remis ce firman portant le tughra, quoique cela ne fût pas conforme aux traditions islamiques, ainsi que nous le verrons plus bas (5). Samuel d'Ani, un autre auteur arménien, qui puise ses renseignements dans un ouvrage contemporain, et qui n'a point saisi le sens du gouvernement d'Alp-arslan, celui-ci étant le sultan de l'époque d'invasion, dit que Melik-shāh, abandonnant les coutumes et la politique de son père, gagna le cœur de ses ennemis, qu'il

(1) *Cities and Bishoprics of Phrygia*, Oxford 1895, p. 16, 27.
(2) On trouvera des détails à ce sujet dans « *Turquisation de l'Anatolie* ».
(3) Michel le Syrien, *Chroniques*, trad. Chabot, Paris 1905, T. III, p. 222.
(4) *Chronique de Matthieu d'Edesse, Continuée par Grégoire le Prêtre*, trad. Dulaurier, Paris, 1858, pp. 196, 201.
(5) Vardan l'Historien, trad. turque par H. Andreasyan, Istanbul, Edebiyat Fakültesi Tarih semineri Dergisi I, 2 (1937), p. 180.

établit partout une administration sage et pacifique, qu'il était raisonnable, énergique et le plus juste des sultans connus, qu'il ne causait de la tristesse à personne, qu'il se faisait aimer de tous grâce à ses pensées élevées et à sa charité, qu'il agissait avec magnanimité envers tous les hommes et surtout envers les Chrétiens, puis il ajoute : « Il aimait tant notre peuple qu'il demandait pour lui-même nos prières et nos bénédictions » (1). Ce caractère de Melik-shāh se manifeste tel quel dans les autres sources chrétiennes. En effet, les livres d'histoire géorgiens le caractérisent aussi comme le plus distingué des hommes, comme célèbre par sa bonté, sa charité et sa justice envers les Chrétiens, comme un homme accompli, sans méchanceté. Ainsi ce prince est passé à l'histoire comme un souverain exceptionnel dont les hautes qualités humaines furent reconnues de tous les peuples, qu'ils fussent musulmans ou chrétiens. C'est pourquoi, à sa mort, les Chrétiens participèrent au grand deuil des Musulmans avec les mêmes sentiments que ces derniers (2). Sa mort fut cause de la dislocation de l'empire Seldjoukide et de la naissance d'une foule de troubles. Mais aucun changement ne s'opéra vis-à-vis des sujets chrétiens. Sous Berkyāruḳ (1094-1104) le gouverneur de l'Arménie, Ismā'il, fut aimé des Arméniens à cause de la protection qu'il leur accorda et de la charité qu'il leur témoigna ; il embellit les monastères, quoique cela fût non-conforme aux traditions islamiques, protégea les moines et assura la prospérité au peuple en supprimant les exactions (3). Plus tard, chez les Artukides et les Akhlat-shāh, maîtres en Anatolie orientale, cette tradition fut maintenue. En effet, en 1121, pour réduire à merci les habitants de Gerger, connus pour leur brigandage, Belek, émir de Kharput, traversa le Tigre, y enleva la population sans la réduire en esclavage, mais agit avec beaucoup de pitié envers elle et, afin qu'elle ne fomentât plus de troubles, il la transporta avec troupeaux et familles dans la contrée de Hanazit, son propre pays, où il l'installa dans des

(1) *Tables Chronologiques*, trad. M. Brosset, Collection d'historiens arméniens, T. II, Saint-Pétersbourg 1876, p. 451, 455.

(2) M. Brosset, *Histoire de la Géorgie*, Saint-Pétersbourg 1849, T. I, p. 349 ; S. Orbelian, *Histoire de la Siounie*, trad. M. Brosset, Saint-Pétersbourg 1864, p. 182.

(3) Matthieu, p. 205, 207 ; Vardan l'Historien, p. 184.

villages (1). La mort de cet émir, célèbre à cause de sa valeur et des combats qu'il livra aux Croisés, fut accueillie, dit-on, avec joie par ces derniers, mais avec grande douleur par les Chrétiens, pour son comportement généreux vis-à-vis des Arméniens (2). Le long règne de Nedjm ed-Dîn Alpî, souverain Artukide (1152-1176), fut considéré par les Chrétiens comme une époque de prospérité (3). Sous Ṣaltuḳ, émir d'Erzerum (1145-1176), sous son beau-père, Sökmen II, Shāh d'Akhlat (1128-1183) et sous Ildeniz, Atabek d'Azerbaydjan (1146-1172), les Chrétiens orientaux vécurent une époque de paix et de justice. A ce propos, un fait cité par Vardan l'Historien est digne de remarque. Selon lui, un prêtre arménien nommé Avet était connu pour sa sagesse et sa bonté ; il prêchait partout. Armenshāh reçut solennellement à Malazgird ce prêtre dont la renommée et l'influence étaient très répandues, lui demanda de prier pour lui et lui témoigna beaucoup de respect. Mais les prêtres sans caractère, ses ennemis, le dénoncèrent comme espion à l'empereur de Byzance et furent ainsi cause de son assassinat. Ce souverain se rendit compte après la mort que ces accusations étaient infondées et en fut très mortifié (4). On doit noter aussi la rumeur d'après laquelle Emir Karadja aurait été tué en 1182 à Malazgird par le Shāh d'Akhlat, pour avoir outragé la croix (5). L'entente et l'harmonie réciproques qui régnaient alors entre Musulmans et Chrétiens avaient atteint un tel degré que dans la ville de Duveïn les églises et les mosquées étaient attenantes ; les souverains musulmans épousaient des princesses arméniennes ou géorgiennes (6). Mais parfois, dans les guerres survenues entre les États musulmans et chrétiens, les sentiments religieux étaient surexcités et l'union entre les deux éléments se trouvait troublée. Le roi géorgien qui assaillit Duveïn en 1163 passa par les armes la population musulmane de la ville ; il brûla les mosquées et fit descendre les croissants placés à l'extrémité des minarets, pour les emporter

(1) Michel le Syrien, III, p. 206.
(2) Matthieu, p. 311.
(3) Michel le Syrien, III, p. 364.
(4) Vardan l'Historien, p. 201, 202.
(5) Id., p. 210, 211.
(6) V. Minorsky, *Studies in Caucasian history*, London 1953, p. 134, 135.

à Tiflis. Très affectés par ces incidents, Sökmen et Ildeniz passèrent à l'offensive et prirent ainsi leur revanche sur les Géorgiens. La fameuse croix se trouvant à la plaine de Gag fut détruite. D'autre part, l'église d'Ani, transformée soixante ans auparavant en mosquée et pourvue d'un croissant, fut prise pas le roi David, avec l'aide de la population chrétienne ; le croissant fut descendu et remplacé par la croix (1).

Pendant que la politique et le comportement des souverains turcs de l'Anatolie orientale se déroulait dans cette atmosphère, plus à l'Ouest, dans les provinces s'étendant vers l'Anatolie centrale, provinces placées sous la domination des Dānishmendites, les relations avec les sujets chrétiens prenaient à peu près le même aspect. Cette dynastie de gazis à l'âme guerrière, dont les hauts faits trouvent un écho dans leur œuvre épique appelée « Dānishmend-nāme », est citée, chose digne d'attention, de façon élogieuse par les sources chrétiennes. L'historien Michel le Syrien dit que sous le premier monarque de la dynastie, Dānishmend Gâzî, qui assiégea et prit Malatya du Chrétien Gabriel, cette ville vécut une ère de prospérité et de justice et que lui-même agit avec bienfaisance et miséricorde envers les Chrétiens, ce qui confirme de façon remarquable Matthieu l'Arménien, qui dit que la mort de ce prince, survenue en 1104, fut douloureusement accueillie par la population chrétienne (2). L'on avoue aussi que le fils de ce dernier, Melik Gâzî Gümüş-tekin, qui greva les Chrétiens et notamment le monastère de Bar Sauma de lourds impôts, fit montre néanmoins d'un grand respect envers les Chrétiens et leurs biens sacrés. Un incident en connexion avec ce fait mérite d'être cité ici : Un Iranien s'était assis sur une croix ; les Chrétiens s'en plaignirent au gouverneur de Malatya, qui leur livra l'homme, afin qu'il reçût sa punition. Selon la coutume d'alors, les Chrétiens noircirent le visage du délinquant, le montèrent sur un âne et le promenèrent dans les rues de la ville. Melik Gâzî, qui apprit la chose, ne se contenta pas de cette punition ; il chassa l'Iranien

(1) Vardan l'Historien, p. 195, 205 ; Ibn ul-Esir. Egypte, H. 1303, XI, p. 107.
(2) Michel le Syrien, p. 188 ; Matthieu, p. 256.

hors des frontières de ses États (1). Mais Mehmed, fils de ce monarque, était très pieux et très fanatique. Il ne buvait pas de vin et poursuivait une politique favorable à l'Islam et aux Musulmans ; il faisait démolir les églises et employait les marbres qu'il obtenait ainsi dans les édifices qu'il faisait construire à neuf à Kayseri. A cause de sa politique antichrétienne, il ne pouvait se fier à la fidélité de l'élément chrétien. C'est ainsi que, lors de l'attaque de Niksar par l'empereur Byzantin Jean Comnène en 1141, il agit avec une extrême sévérité envers les Chrétiens. Effrayé à l'idée que ces derniers pussent appuyer l'empereur, il faisait tuer toute personne qui, même par mégarde, prononçait son nom ; il confisquait sa maison et s'emparait de ses enfants (2). Mais cette situation était exceptionnelle ; sous les successeurs de ce prince on revint à l'ancienne politique de tolérance et d'équité. Mehmed, émir de Malatya, était très aimé des Chrétiens dans la ville ; lui-même faisait souvent des visites au monastère de Bar Sauma. Pour cette raison, ayant perdu son trône et ayant été mis en prison par Nūr ed-Dīn, les prêtres du monastère lui envoyèrent de l'argent. Quand il s'enfuit de prison et vint à Malatya (1175), il exprima sa reconnaissance en exemptant d'impôts le monastère. Mais les prêtres, pensant que cette situation singulière éveillerait la haine des Musulmans, le prièrent de réduire seulement à 300 *dinars* ces impôts qui avaient été portés à 700 *dinars* par Émîr Gâzî, ce qui fut agréé, et appliqué également à un autre monastère (3). Encore un fait digne d'être signalé, et qui met à découvert les relations de l'État Dānishmendite avec la population autochtone est ceci : Les souverains de cette dynastie firent battre monnaie portant inscription en langue et caractère grecs et témoignèrent de cette façon qu'ils prenaient en considération les conditions économiques locales ainsi que la psychologie de l'élément chrétien. La même observation peut être faite chez les Artukides.

Comparés aux autres États qui avaient établi leur domination

(1) Michel, 235, 264, 286.
(2) Id., 237, 249, 310.
(3) Id., 364.

sur le pays, celui des Seldjouks d'Anatolie se trouvait dès le début dans une situation exceptionnelle. Son influence et son prestige étaient rehausssés du fait même que les souverains appartenaient à la dynastie seldjoukide. Mais, cause plus importante de ce prestige, la grande majorité de la population turkmène vivait dans les terres d'Anatolie centrale, placées sous leur administration. D'autre part, les pays chrétiens à conquérir et à peupler étaient situés surtout à leurs frontières. C'est pourquoi ils attiraient plus que les autres les forces turques immigrantes et nomades. Il eût été possible que les Seldjoukides, sous l'influence des luttes sans fin, adoptassent une politique de fanatisme vis-à-vis de la population chrétienne. Mais en restant fidèles à la vieille tradition de tolérance, les sultans montrèrent qu'ils préféraient suivre une voie plus féconde quant aux intérêts de l'État et au développement du pays. Ils étaient en effet conscients de la nécessité et de l'importance de la population indigène, productrice en agriculture, à côté de leurs congénères nomades ou encore peu enracinés au sol. De plus, en satisfaisant les éléments chrétiens ils ne se contentaient pas de les gagner à leur cause envers les ennemis contre lesquels ils étaient en lutte, mais prouvaient aussi aux peuples vivant au-delà des frontières et geignant sous le joug de l'administration byzantine, qu'ils n'étaient pas des ennemis redoutables. Ils eurent ainsi en mains, après leur installation en Anatolie, l'arme morale qui leur avait tant facilité la conquête. La population indigène pouvait être satisfaite de deux façons : moralement et matériellement. Sous la domination byzantine elle n'était pas propriétaire des terres et était pressurée par l'aristocratie terrienne (1). Les Seldjoukides, tout en attribuant, selon l'ancien droit tribal turc, la propriété de toutes les terres à l'État, avaient contenté et su s'attacher ces éléments indigènes mécontents, en donnant à tous leurs sujets, musulmans et chrétiens, assez de terres pour qu'ils pussent s'occuper d'agriculture, en percevant des impôts équi-

(1) Charles Diehl, *Byzance*, Paris 1934, p. 165-179 ; même auteur, *Les grands Problèmes de l'Histoire byzantine*, Paris 1947, p. 102-107 ; L. Bréhier, *La Civilisation byzantine*, Paris 1950, 163-167 ; G. Finlay, *History of the Byzantine Empire*, London 1851, p. 107.

tables et appliquant une bonne administration (1). En effet, aussitôt qu'il fonda une organisation d'État régulière, le premier sultan seldjouk d'Anatolie, Süleymanshāh (1077-1086) rendit la liberté aux paysans qui travaillaient jusqu'alors comme serfs pour les grands propriétaires terriens byzantins, et attacha les Chrétiens à son État en distribuant des terres entre eux, moyennant impôt. Ainsi l'une des pierres de fondation de l'État seldjoukide — facteur puissant de longévité — était posée (2). L'intérêt que cet homme d'État à large vue témoigna aux Chrétiens et à leur religion, la justice dont il fit preuve envers eux lorsqu'il conquit Antioche augmenta encore sa célébrité(3). Les luttes incessantes de son fils Kiliç-arslan 1er avec les Byzantins et les Croisés, l'occupation partielle des territoires de ses États par ces derniers, n'empêchèrent pas ce prince de se conduire avec clémence et générosité envers ses sujets chrétiens. Cette conduite était en même temps la conséquence du comportement de cet élément autochtone, qui ne prit pas position contre lui durant les périodes difficiles, mais lui fut au contraire favorable. Témoin la population de Malatya et principalement les Syriaques qui avaient l'intention de rendre la ville à Kiliç-arslan, ayant à leur tête le métropolite syriaque. C'est pourquoi ce dernier fut tué par ordre de Gabriel. Un fait encore plus digne de remarque : à Constantinople, il y avait jusqu'au temps d'Alexis 1er une colonie arménienne et une syriaque, avec leurs églises respectives. Lorsqu'un prêtre venu d'Antioche raconta que Syriaques et Arméniens entretenaient des relations avec les Turcs, l'empereur fit brûler ces églises et en fit chasser les adeptes ; la plupart de ceux qui restèrent devinrent « hérétiques », c'est-à-dire orthodoxes. C'est pourquoi la mort de Kiliç-arslan 1er en 1107 fut

(1) Osman Turan, *Le Droit terrien sous les Seldjoukides de Turquie*, REIsl. 1948. Dans une nouvelle étude intitulée *Féodalisme seldjoukide* et qui paraîtra bientôt, nous avons exposé le même sujet de façon plus circonstanciée et avec les problèmes qui s'y rattachent.

(2) Finlay, même ouvrage, p. 51 ; Zettersteen, *Suleiman*, in EI. Les beys turkmènes aussi, avaient, tout comme les Sultans, compris le sens de cette politique concernant les sujets et l'agriculture. De même Atsiz agit ainsi en 1076, pour le développement de l'agriculture à Damas et pour que le peuple devînt producteur (Ibn Ḳalānisi, p. 109, Sibt, fol. 32).

(3) Ibn ul Aṣîr, X, p. 47 ; Sibṭ ibn el-Djevzi, *Mir'āt uz-Zamān*, Bibli. Ahmed III, 2907, 71 a ; Matthieu, p. 187 ; Cl. Cahen, *La première pénétration turque en Asie Mineure*, Byzantion XVII, p. 45.

un jour de deuil pour les Chrétiens (1). Dans l'Histoire des patriarches d'Alexandrie il est dit à propos de Mes'ūd 1er (1116-1156) que « la plus grande partie de son territoire et de ses sujets sont *Rûms* (Grecs) ; à cause de sa justice et de son bon gouvernement, les *Rûms* préférèrent vivre sous son administration » (2). En fait, bien que le règne du sultan Mes'ūd fût une période troublée de l'histoire seldjouke, un incident raconté par Niketas et Kinnamos montre comment l'administration seldjoukide d'alors attirait vers elle la population chrétienne et confirme ainsi pleinement le passage en question de l'Histoire des patriarches d'Alexandrie. A l'expédition qu'il entreprit en 1142 contre les Turcs qui assiégeaient Uluborlu (Sozopolis), l'empereur Jean Comnène expulsa de leurs demeures les Chrétiens qui vivaient sur les îles du lac de Beyşehir, parce que ceux-ci entretenaient des rapports de bon voisinage avec les Turcs, et avaient adopté les coutumes de ces derniers, parce qu'ils avaient accepté la protection du sultan de Konya et vivaient dans l'opulence grâce au commerce qu'ils avaient fait avec les Turcs. Excédés par les pressions d'ordre religieux et matériel dont ils souffraient de la part des Byzantins, ils avaient rompu toutes relations avec eux. Devant cet état de choses, l'empereur, qui avait dressé son camp militaire au bord du lac, les somma d'obéir ou de quitter le pays et prendre le chemin de Konya. Comme ils accueillirent cette proposition avec des railleries, l'empereur s'empara — difficilement — des îles et en chassa la population (3). D'ailleurs, la politique à courte vue de Byzance perdait, à cause de pareils incidents, la sympathie des Chrétiens et créait elle-même un penchant en faveur des Turcs.

A côté des facteurs d'ordre matériel qui rendaient l'État seldjoukide sympathique aux Chrétiens, la politique de liberté et de tolérance religieuse n'en constitue pas moins un autre d'égale importance. Kiliç-arslan II (1156-1192) qui fonda l'unité

(1) Matthieu, 263 ; Michel le Syrien, III, p. 185, 186.

(2) *Siyar al-ābā' al-baṭārika*, Paris Bibl. Nationale ; manuscrits arabes, 301-302, p. 274.

(3) Nicetas Choniates (dans Cousin, *Histoire de Constantinople*), T. V. Paris 1673, p. 37 ; Le Beau, *Histoire du Bas-Empire*, XVI, p. 52 ; Finlay, p. 175 ; Ramsay, *Asia Minor*, p. 389 ; même auteur, *Intermixture of races in Asia Minor* (proc. Brit. Acad. VII, 1916), p. 27 ; F. Chalendon, *Les Comnènes*, II, p. 181.

nationale en Turquie et assura l'avenir de l'État seldjoukide, ce grand sultan, célèbre pour sa politique avisée, est aussi une personnalité fort attachante à cause de la profonde compréhension, de la tolérance dont il fit preuve envers les religions étrangères. Les rapports amicaux qu'il entretint (en 1181) à Malatya avec Michel le Syrien, auteur de la fameuse histoire, les discussions religieuses et philosophiques qu'il faisait faire en sa présence, mettent entièrement en lumière sa valeur. Au dire de cet auteur, le sultan avait toujours auprès de lui un philosophe nommé Kemâl ed-Dîn. Quand il vint à Malatya, il envoya à Michel, qui était alors à la tête du monastère de Bar Sauma, une lettre, une crosse sacerdotale et quelque argent. Quand l'année suivante il revint à Malatya, il chargea un détachement de cavalerie commandé par trois émirs de l'inviter en son nom ; lui-même alla en grande pompe au-devant du patriarche et, quoique cela fût contraire aux coutumes islamiques, il lui ordonna de paraître en audience avec crucifix et Évangile, conformément à la tradition chrétienne. Là-dessus le grand-prêtre et sa suite élevèrent les croix au bout des lances et arrivèrent devant le sultan en entonnant des cantiques. Quand le patriarche s'approcha, le sultan ne lui permit même pas de descendre de cheval et, parvenu auprès de lui, il l'embrassa et ne le laissa pas lui baiser la main. Grande fut alors la joie des Chrétiens. L'entretien que le patriarche eut avec le souverain au sujet des religions et des livres saints plut beaucoup au sultan. L'auteur continue en substance ainsi : « Nous entrâmes à l'église où nous priâmes pour le Sultan et pour le peuple ; le lendemain le Sultan écrivit un édit déclarant le monastère exempt d'impôts ; il envoya un présent en or passementé contenant une relique de Saint Pierre. Nous restâmes avec lui un mois à Malatya ; il nous posait alors des questions sur N. S. Jésus-Christ et les prophètes. A son départ de Malatya, j'étais, sur son ordre, avec lui. En route, nous conversâmes avec son philosophe Kemâl ed-Dîn sur les paroles du Livre Saint. Lorsque le philosophe dit que les Syriaques étaient intelligents et sages, le Sultan en fut content ». La lettre que Kiliç-arslan écrivit au patriarche, après sa victoire sur les Byzantins, est aussi très intéressante. Il y

dit qu'il sait que le patriarche est content à cause de ses victoires, que ses succès sont bénis de Dieu, grâce aux prières de ce dernier; il énumère ensuite les victoires et demande de ne pas cesser de prier pour lui (1).

Nous savons malheureusement fort peu de chose sur ce grand souverain et les activités intellectuelles de son époque. Ce peu de chose suffit néanmoins à faire voir qu'il était intéressé de près aux problèmes religieux et philosophiques, et qu'il pensait avec largeur et liberté d'esprit. On saisit grâce à cette mentalité qui lui est propre qu'il désirait assouplir les dogmes afférents aux questions de religion et de droit et faire évoluer l'institution de l'*Idjtihâd* (libre-examen) dans l'Islam, dans un sens favorable à un règlement plus aisé des affaires de ce monde. En effet, dans une discussion juridico-religieuse qui eut lieu devant lui entre 'Alâ' ed-Dîn Kâshânî et Esh-sha'rânî, celui-ci prétendit, sur la foi d'une tradition venant d'Abû Ḥanîfa, que tous les « *müdjtehid* » étaient justes dans leur idjtihâd, tandis que Kâshânî, se référant, lui aussi, à Abû Ḥanîfa, dit qu'ils pouvaient tout aussi bien avoir tort. La discussion ayant dégénéré en querelle, le sultan dit à son vizir d'éloigner du pays Kâshânî. Mais le vizir opina que celui-ci étant un personnage important, mieux vaudrait se débarrasser de lui en l'envoyant comme ambassadeur auprès de Nûr ed-Dîn Maḥmûd. Ainsi fut fait (2). C'est à cause de sa conception religieuse large, de sa tolérance et de ses tendances philosophiques que le fanatique Mahométan Nûr ed-Dîn se refusait à considérer ce grand monarque comme un Musulman véritable ; il le prenait pour un impie, un libre-penseur et invitait ce *gâzî* de l'Islam, comme condition à la conclusion de la paix, à renouveler son credo ; il lui enjoignait aussi de faire la paix avec ses voisins musulmans et de passer à l'état de guerre contre les Byzantins et les Francs, disant que dans le cas contraire il serait obligé de ne pas admettre qu'un souverain musulman se trouvait à la tête d'un pays musulman (3). La conduite de Nûr ed-Dîn

(1) Michel le Syrien, III, p. 390, 394, 395.
(2) Ibn al-'Adîm, *Buġya*, British Museum, add. 23354, 2 b.
(3) Ibn el-Aṯîr, *Histoire des Atabecs de Mosul*, dans R. textes des Croisades, Hist. Orient. T. II, 2, p. 291.

est sans doute dictée aussi par la rivalité politique existant entre les deux souverains. Mais il ne faut pas oublier non plus que le caractère de Kiliç-arslan joue également un rôle considérable dans l'accusation que porte ce monarque dévot à cause de son comportement dans les affaires de religion. Il sied donc de trouver naturelle la conduite des Arméniens qui jugeaient Kiliç-arslan magnanime et le reconnaissaient comme leur protecteur et leur bienfaiteur, envers et contre les souverains chrétiens (1). Son fils Rükn ed-Dîn Süleymanshāh, qui avait su rétablir l'unité seldjouke, menacée de dislocation, fut considéré par la foule comme tombé en hérésie, pour avoir prôné, comme son père, la liberté de pensée et s'être adonné à la philosophie. On dit qu'il accordait crédit aux doctrines des philosophes et leur faisait de larges dons. Mais comme il était très intelligent, il cachait ses croyances à la foule, afin de ne pas s'attirer sa haine. Un jour, un libre-penseur, adepte de la doctrine des philosophes, et un faḳīh (théologien) avaient eu une discussion, et ce dernier avait battu le philosophe, sans que le monarque eût pu élever la voix. Quand, après le départ du faḳīh, le philosophe dit à Rükn ed-Dîn : « Comment pareille chose peut-elle se passer en ta présence? » Celui-ci répondit : « Si j'avais parlé sur ce sujet, ils nous auraient tous tués ; il n'est pas possible de manifester ce que tu désires ! (2) ».

Les visites des sultans seldjoukides à Constantinople et leur mariage avec des Chrétiennes influaient sans doute favorablement sur leur tolérance et leur sympathie envers leurs sujets chrétiens. La vie que menait à Istanbul Ġiyāṣ ed-Dîn Keykhusrev, fils puiné de Kiliç-arslan (mort en 1211) ne fut pas trouvée conforme au Sheriat et l'on dit que le Kadi Tirmizī délivra pour cette raison un *Fetvâ* précisant que ce prince ne pouvait accéder au trône. Même si l'authenticité du *Fetvâ* est sujette à caution, le fait seul que des rumeurs pareilles pouvaient circuler à Konya

(1) Grégoire le Prêtre, *Chronique de Matthieu d'Edesse, Continuée par Grégoire le Prêtre*, trad. E. Dulaurier, Paris 1858, p. 344, 346, 348.

(2) Ibn al-Aṯīr, *Kâmil*, XII, p. 76 ; Ibn Bībī, *al-Avâmir el-'alâniyye fī'l-Umūr el'Alâiyye*, Ayasofya 2985, p. 59 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, transl. E.A.W. Budge, Oxford 1932, p. 360.

est suffisamment digne d'attention (1). D'ailleurs, une autre rumeur s'était répandue à Constantinople, d'après laquelle l'empereur de Byzance aurait baptisé le sultan (2). Or ce sultan, dont la culture islamique était très forte, avait senti à Byzance la fierté d'appartenir à la dynastie seldjouke et d'être le fils des Alp-arslan et des Melik-shāh (3). Sa mère était chrétienne et, d'après une mention, erronée sans doute, la haine que lui vouait son frère Rükn ed-Dîn avait pour cause cette parenté (4). Durant son séjour à Byzance, il se maria avec la fille de Mavrozom .Les trois fils de Ġiyâṣ ed-Dîn Keykhusrev II (1237-1244) étaient nés des femmes chrétiennes qu'il avait épousées, hors de ses femmes appartenant respectivement aux dynasties Ayyûbite et Mengücük. La mère de Izz ed-dīn Keykāvus II, Berdüliye, était d'une famille chrétienne ; c'est probablement elle que Vincent de Beauvais désigne comme la fille du bourgeois de Konya (5). Le célèbre voyageur G. de Rubrouck, qui passa par Konya au moment de la lutte de Keykâvus et de Rükn ed-Dîn Kiliç-arslan, dit que Ġiyāṣ ed-Dîn avait, à part son fils Keykâvus, qu'il avait eu d'une princesse géorgienne, deux autres dont l'un était né d'une odalisque grecque et l'autre d'une femme turque ; que des Turcs et des Turkmènes en grand nombre s'étaient entendus avec le dernier, pour tuer les enfants des femmes chrétiennes, et que, d'après ce qu'on lui raconta à Konya, ceux-ci se proposaient de détruire, une fois la victoire remportée, toutes les églises et de massacrer tous les Chrétiens, mais qu'ils furent défaits et que le prince fut enchaîné. Il s'agit là, sans doute, de Rükn ed-Dîn Kiliç-arslan (6). Pourtant diverses sources indiquent que lui aussi est né d'une mère chrétienne, qui était même fille de prêtre (7).

Pour bien montrer quelle était à cette époque la situation

(1) Ibn Bibî, p. 94.
(2) Le Beau, XVIII, p. 288.
(3) Ibn Bibî, p. 53.
(4) Nicetas, p. 531 : *Seldjouk-nāme anonyme*, Ankara 1952, p. 41.
(5) Ibn Bibî, p. 473 ; Aksarayî, *Müsāmeret ül-aḫbâr*, éd. Osman Turan, p. 40, 50 ; Vincent de Beauvais, *Miroir historial*, trad. J. de Vigny, Paris 1495, 1531, Livre XXXII, Chap. 26 ; Pachymère, trad. Cousin (*Hist. Const.*) T. VI, p. 110.
(6) W. of Rubrouck, transl. W. Rockhill, London 1900, p. 280.
(7) Ibn Bibî, p. 473 ; Abu 'l Faraj, *Tārikh mukhtaṣar al-duval*, Beyrouth 1890, p. 447 ; V. de Beauvais, loc. cit.

des femmes chrétiennes à la Cour seldjoukide et à quel degré étonnant la tolérance envers le Christianisme y était poussé, il convient de parler du mariage de Keykhusrev avec la princesse géorgienne et de mentionner les promesses qu'il fit à l'occasion d'une autre tentative matrimoniale. Lors de son union en 1237 avec la fille de Rosudan, le Sultan avait promis de ne pas s'occuper de la religion de sa femme. D'après la source géorgienne, la princesse avait emporté à la Cour seldjoukide son prêtre, ses icônes, ses suivantes et ses serviteurs. Jusqu'au jour où sa mère qui l'avait accompagnée, la calomnia, disant, dans le but de priver l'héritier David du trône, qu'elle entretenait un commerce illicite avec son frère, la princesse conserva sa religion ; mais le sultan, au reçu de la lettre calomniatrice, lui imposa de force l'Islam, fit tuer quelques gens de sa suite et jeter quelques autres, dont David, en prison. Abu'l Faraj, qui raconte cet événement en concordance avec les sources géorgiennes, note, sans parler de calomnie, que peu de temps après, la reine passa à l'Islamisme (1). Quelles que fussent les circonstances de sa conversion, cette reine appelée en Turquie Gürci Hatûn (la Dame géorgienne) et qui se remaria et prit pour époux Muîn ed-Dîn Pervâne, entretenait des relations suivies avec des savants et des derviches musulmans tels que Djelāl ed-dîn Rūmî ; elle était musulmane sincère et amie de la bienfaisance (2). Le même esprit se retrouve dans la lettre de Ġiyāṣ ed-Dîn, par laquelle il demande à Baudouin, empereur latin de Constantinople, la main d'une princesse de ses parentes, en conformité avec un traité d'alliance dont la signature est décidée. Le sultan dit dans cette lettre que la princesse jouirait d'une liberté entière en fait de religion, comme chez son propre père, qu'elle aurait une chapelle dans le palais, qu'elle pourrait garder des gens d'Église auprès d'elle, que lui, le sultan, ne détestait pas du tout cela, car tant que vivait son père, sa mère qui était une Grecque avait pleine liberté de faire ses prières

(1) Brosset, *Histoire de la Géorgie*, I p. 502, 524 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 403 ; Saint-Martin, *Mémoire sur l'Arménie*, II, p. 292 ; Quatremère, *Hist. des Mamelouks*, I, 2, p. 141.

(2) Eflâkî Dede, *Menâḳib el-'ârifin*, trad. Cl. Huart, *Les Saints des Derviches tourneurs*, Paris 1918-1922, I, II, cf. Index.

selon son propre culte. De plus, l'envoyé du sultan promettait que son maître ferait édifier une église pour les Chrétiens dans chaque ville, qu'il allouerait des revenus à ces temples et à leurs servants et ajoutait qu'il assurerait la reconnaissance de la suprématie du patriarche de Constantinople et de l'Église romaine par les évêques et les archevêques grecs, arméniens et autres se trouvant dans ses États. Mais le sultan ayant plus tard préféré s'entendre avec les Byzantins contre les Mongols (traité conclu en 1243 à Akropolites), le projet d'alliance et, partant, celui du mariage ne purent être réalisés. Cette lettre écrite à Constantinople le 5 août 1243, est conservée dans les Archives françaises (1). Quand on pense que la mère de Ġiyāṯ ed-Dîn était Māhperî Hatûn et qu'ʿAlâ' ed-Dîn Keyḳubād, après avoir pris la forteresse de Kalonoros (ʿAlā'iye), épousa la fille de Kirvārd, souverain de cette cité, l'on se fait une idée claire de l'origine de cette dame. Cette princesse, dont la piété est démontrée grâce aux grands monuments religieux qu'elle laissa, était musulmane au moins depuis 635 (1237) d'après les inscriptions qui se trouvent sur ces édifices (2).

Les détails fournis par les sources seldjoukides sur les rapports des sultans de l'époque avec leurs sujets chrétiens montrent que les auteurs chrétiens n'exagéraient pas beaucoup à ce propos(3). De fait, au temps d'Izz ed-Dîn Keykâvus II, les oncles chrétiens du sultan nommés Kir Khāya et Kir Kedid, étaient devenus très influents et avaient accédé au poste de commandant d'armée (Beglerbegi). Tâdj ed-Dîn Hüseyin, fils de Fakhr ed-Dîn ʿAli, avait épousé la fille de Kir Khāya. On prétend que pour éloigner le sultan des docteurs de la Loi, ses oncles l'avaient emmené à Antalya où l'on s'adonnait aux jeux et au plaisir ; ces oncles allaient jusqu'à railler la religion des Musulmans. Une fois, dans une excursion faite dans la plaine de Filobâd, Kadi Bedīʿ üd-Dîn était de la partie. L'oncle

(1) Ducange, *Histoire de l'Empire de Constantinople sous les empereurs français*, ed. Buchon, Paris 1826, p. 289-291 ; *Le Magasin pittoresque*, Paris 1845, p. 263.

(2) Ibn Bibi, p. 247 ; Halil Edhem, *Kayseriye Şehri*, Istanbul 1334, p. 62-68 ; Ismail Hakki, *Kitâbeler*, I, p. 75.

(3) Aksarayi, p. 40, 82 ; Baybars Mansuri, *Zubdat ul-fikre*, British Museum. Add. 23325, 53 a.

chrétien du sultan dit moqueusement à ce dernier, à propos de l'occupation de Bagdad par les Mongols : « Mevlâna, il paraît qu'on va tuer votre Khalife ! », sur quoi le Kadi lui riposta : « De votre propre aveu, l'on a pendu votre Dieu ; qu'est l'assassinat de notre Khalife auprès de cela? » (1). Eflâkî, de son côté, confirme l'authenticité de l'incident en disant que des discussions sur les religions avaient eu lieu entre Chrétiens et Musulmans au temps où Keykâvus s'amusait au palais de Filobâd et que le sultan avait posé aux savants musulmans une foule de questions épineuses de forme légendaire, dit la source, poussant les interlocuteurs à démontrer que l'Islam est l'unique religion vraie, question auxquelles seul Djelâl ed-Dîn Rûmî aurait su répondre (2). Il se peut bien qu'à la suite de la querelle survenue entre 'Izz ed-Dîn et Rükn ed-Dîn, querelle dont parle Rubrouck (voir plus haut), la rumeur selon laquelle ce dernier aurait voulu tuer tous les Chrétiens, ait fait son apparition, comme une expression du mécontentement des Musulmans devant la trop grande faveur accordée aux Chrétiens par 'Izz ed-Dîn. En racontant cela à Rubrouck les Chrétiens de Konya ont dû certainement dire en même temps qu'ils étaient partisans de Keykâvus. Abu'l Faraj écrit entre autres qu'en 1258 Keykâvus vint au monastère de Bar Sauma et promit à Mar Dionysius une foule de bonnes choses (3).

Cette tolérance religieuse des sultans seldjoukides et la sympathie dont ils faisaient montre envers les Chrétiens se reflètent dans les sources chrétiennes sous forme de légendes selon lesquelles ces sultans auraient pratiqué secrètement le Christianisme. En effet, Pachymère et Gregoras disent que le patriarche Arsinius, ami des Seldjoukides, avait témoigné une grande amitié à Keykâvus, lors de son séjour à Constantinople, amitié qui prêta même, disent-ils, à des cancans. Par contre, d'après l'évêque de Pisidie, le patriarche se défendait en 1266 en déclarant que Keykâvus était un Chrétien caché et que lui, le patriarche,

(1) **Aksarayî**, p. 50, 51.
(2) *Derviches tourneurs*, II, p. 196, 197.
(3) *Chronography*, p. 435.

travaillait dans cette direction (1). Sur Kiliç-arslan II, dont nous avons esquissé plus haut le portrait, des légendes populaires similaires pénétrèrent jusqu'aux sources des Croisés. Ainsi, la mère de ce sultan serait la şœur du comte de St. Gilles. A son lit de mort, cette femme aurait prié son fils d'adhérer au Christianisme, de croire en Jésus-Christ et d'aimer les Chrétiens. Le sultan lui ayant répondu que devant les païens (c'est-à-dire les Musulmans) cela était impossible, la mère aurait dit : « Mon fils, quand je mourrai, fais-moi construire un tombeau en forme de pyramide et placer une croix dessus ». Le sultan lui ayant répliqué qu'il ne pourrait placer la croix en plein jour, sa mère lui aurait demandé de le faire pendant la nuit. Quand le sultan mit ce vœu en pratique, les Musulmans en furent, dit-on, blessés ; là-dessus, deux Musulmans voulurent arracher la croix de l'endroit où elle était fixée, mais ils tombèrent tous deux raides morts. Quand, trois jours plus tard, une foule composée de Musulmans vint pour démolir le tombeau, la foudre en tua la plupart (2). D'après le voyageur français B. de la Broquière (XV^{e} siècle) la mère du Bey des Turkmènes Ramazanoğlu était une Grecque chrétienne qui fit baptiser son fils afin de faire disparaître *la mauvaise odeur* existant chez les non baptisés. Le fils disait que de Mohammed et de Jésus il préférait celui des deux qui était en vie ; il n'était par conséquent ni bon musulman, ni bon chrétien. Il paraît que Karamanoğlu aussi fut baptisé de la même manière (3).

Ces rumeurs sont importantes, plus pour l'impression favorable que les sultans seldjoukides avait faite sur les Chrétiens que pour caractériser ces princes. De fait, à cette époque, où la civilisation musulmane était supérieure à la chrétienne, où les Chrétiens d'Anatolie étaient très faibles du point de vue culturel, il ne peut être question de penchant pour la religion chrétienne elle-même dans la large tolérance et l'intérêt que

(1) M. M. Hasluck, *Christianity and Islam under the Sultans*, Oxford 1929, II, p. 370-371 ; P. Wittek, *Yazijioghlu Ali on the Christian Turks of Dobruja*, B 50 As, XIV-3 (1952), p. 659-661.

(2) Nicolas de Treveth, Chronique (in Michaud, *Bibliothèque des Croisades*, Paris 1829, I, p. 441).

(3) *Voyage d'Outremer*, ed. Ch. Schefer, Paris 1892, p. 89-92 ; Hasluck, *Chris. Isl.* I. p. 32.

témoignaient les sultans seldjoukides envers les Chrétiens. D'ailleurs, l'éducation de ces princes était basée sur une forte culture islamique ; ils s'intéressaient beaucoup à l'histoire et à la littérature musulmanes, et même les poèmes qu'ils écrivirent en persan nous sont parvenus. Tels Tuğrul-beg, Alp-arslan et Melik-shāh, ces princes se sentaient les sultans et les héros de l'Islam. Libéraux encore imbus sous bien des rapports de vieilles croyances, de pensées et de modes de vie chamanes, ils étaient néanmoins conscients de leur fidélité à l'esprit de l'Islam et au Prophète et même, selon des Ḥadîs (paroles du Prophète) alors en circulation — et quel qu'en soit le degré d'authenticité — ils croyaient sincèrement que le Prophète les bénissait et les confirmait dans leurs actes et paroles (1). Tuğrul-beg disait : « Si je bâtissais une maison et si je n'édifiais pas une mosquée à côté, j'aurais honte de Dieu ». C'est de cet idéal que découle le fait qu'à côté des grandes mosquées et des caravansérails destinés au service public, les palais seldjouks et ottomans sont de modestes proportions (2). Ces princes savaient qu'en Anatolie, pays rempli et entouré de Chrétiens, leur sort était lié à celui de l'Islam et qu'il leur était nécessaire de renforcer la culture islamique et l'esprit de Guerre Sainte. D'ailleurs, l'idée de lutte, introduite dans la société chamane préislamique, s'était jointe chez eux à l'idéal de guerre pour la religion (*Djihâd*) (3). Par conséquent, les sultans seldjouks, pour garder vivace l'idéal de la Guerre Sainte, faisaient accompagner les expéditions militaires de religieux et de *Gâzî* (4). La première rencontre belliqueuse de l'armée de Kiliç-arslan II et de celle des Dānishmendites fut empêchée grâce au zèle religieux des ulémas se trouvant dans les deux camps (5). La première chose que faisaient les sultans seldjouks à la conquête de chaque ville ou de chaque bourgade était d'y nommer des juges (*ḳâḍi*), des

(1) Mahmud Kâşgari, *Divânu lugat it-Türk I*, p. 294 ; Râvendi, *Rāḥat uş-Ṣudūr*, GM, p. 17, 18, 65 ; Nedjmeddin Râzi, *Mirṣād ul-'ibâd*, Tahran, 13 ; Jüveyni, *Jihán-gushā*, ed. M. Kazvini, GM. I, 17 ; Niẓām ed-din shâmi, *Zafer-nâme*, ed. F. Tauer, p. 218 ; Aksarayi, p. 51 ; *Menāḳib ul-'ārifin*, Bibl. Ankara Maarif. 227 a.

(2) 'Imād ed-dîn Isfahânî, *Zubdat un-nuṣra*, ed. Houtsma, p. 27.

(3) Voir notre *Turcs et Islamisme*, p. 470-473.

(4) Ibn Bîbî, p. 137, 138.

(5) Grégoire le Prêtre, p. 343-344.

professeurs (*müderris*), des *imams*, des orateurs religieux (*khatîb*) et des *müezzins*, puis d'édifier des mosquées, des collèges (*médressés*), des couvents (*zâviye*), de faire donc des villes et des bourgades en question des cités musulmanes et de leur insuffler de la force grâce à la culture islamique. Pour les villes et bourgs conquis lors de l'expédition de Melik-shâh à Antioche, on avait aussitôt envoyé cinquante chaires de mosquée (*minber*). Süleyman-Shâh, le premier sultan seldjoukide de Turquie, avait demandé de Syrie un juge (*ḳâḍî*) pour l'organisation religieuse des territoires situés autour de Tarsus (1). Kiliç-arslan II, dont nous avons relaté plus haut les idées libérales et le comportement envers les Chrétiens, fit de la ville d'Aksaray, qu'il avait fait bâtir, un pied-à-terre pour ses expéditions et y fit construire à cet effet des mosquées, des collèges, (*médressés*), des palais, des caravansérails et des bazars; il y installa les *gâzî*, les négociants et les savants qu'il avait fait venir d'Azerbaydjan. Dans cette ville, qu'il habitait souvent et dont il avait fait un camp militaire musulman, il ne permit pas, afin qu'elle ne perdît rien de son caractère, que les Grecs, les Arméniens et les gens peu recommandables demeurassent. Pour cette raison, chaque ville ou bourgade d'Anatolie était alors connue par un surnom indiquant sa renommée, et Aksaray prit de la sorte celui de *Dâr üẓ-ẓafer* (Lieu de la Victoire). Ainsi, tandis que Kiliç-arslan était connu des peuples chrétiens à cause de sa générosité, de sa justice et de sa charité, il entrait pour les Musulmans dans l'histoire comme un des grands *gâzî* et réformateurs de la religion (2). Tout en poursuivant leur politique islamique, ces souverains faisaient en même temps preuve de tolérance envers les communautés religieuses et les sectes musulmanes non sunnites. Ainsi qu'on le verra dans le chapitre intitulé : « Turcs musulmans et autochtones chrétiens », il n'y a dans les sources aucune trace de persécution ni de pression. Si d'ailleurs ils n'étaient, sous bien des rapports, de grandes personnalités, il n'aurait pas été ques-

(1) 'Imâd ed-dîn Isfahânî, *Zubdat un-nuṣra*, ed. Houtsma, p. 55 ; Sibt ibn al-Djevzî, *Mir'ât uz-Zamân*, Topkapi, Ahmed III, 2907 (t. XIII), p. 62 b.

(2) Kadi Ahmed de Nigde, *al-Valad al-Shafîḳ* Bibl. Fâtih 4519, p. 191, 292; Aksarayi, p. 30 ; *Seldjoukname anonyme*, p. 38 ; Ḥamdullah Ḳazvînî, *Nuzhat al-Kulûb*, GM. 95; *Tarikhi Guzida*, G.M. 482.

tion de la fondation d'une patrie turque à une époque si troublée de l'histoire.

Ces princes, toutefois, ne s'attachaient qu'à l'esprit de l'Islam ; dans les détails, bien des traditions leur étaient indifférentes, et ils recommandaient d'agir dans ce domaine selon les intérêts pratiques de l'État. Par exemple, quoique l'Islamisme eût prescrit à tout Musulman la Guerre Sainte comme un devoir sacré, et que le fondement de la force armée fût la troupe des soldats d'*iḳtā'* musulmans et les sipahis disséminés partout dans le pays, ils entretenaient au siège du gouvernement un fort contingent de mercenaires chrétiens, composé de Francs, d'Arméniens et de Géorgiens. C'est grâce à ces mercenaires que les Seldjoukides purent apaiser la révolte de Baba Isḥaḳ (1), parce qu'à côté des Turkmènes qui croyaient en la mission prophétique de Baba Resûl, les soldats musulmans formant le contingent de l'armée seldjouke, pris de peur devant la force morale de ce dernier, n'osaient pas assaillir les révoltés. Même un souverain tel que 'Alâ' ed-Dîn Keyḳubād (1219-1237) avait nommé commandant d'armée, pour l'expédition d'Arménie, un Chrétien appartenant à la famille des Comnène, l'Émir Komnenos, père de la marâtre du souverain (2). Nous avons dans les textes quelques mentions qui montrent qu'aux premiers temps, il y avait des fonctionnaires chrétiens. Vers la fin du règne de Kiliç-arslan II, un prêtre grec appelé Michel comptait parmi les fonctionnaires de l'administration des Finances. Dānishmend Gâzî, qui avait pris Malatya à Gabriel en 1102, y laissa un Chrétien nommé Basile comme administrateur. Les Syriaques et les Juifs qui, au temps de splendeur de la civilisation islamique avaient perdu leur ancienne situation priviligiée, conservèrent néanmoins longtemps encore leur renommée en tant que médecins. Hasnon était venu en Turquie seldjoukide pour soigner Ikhtiyâr üd-Dîn Hasan, vizir de Kiliç-arslan II, et Seyf ed-Dîn, Grand-Ecuyer. Au XIII^e^ siècle la médecine avait beaucoup progressé en Anatolie, parallèlement au développement général de la

(1) Voir notre article : *Keyhusrev* II, dans Islâm Ansiklopedisi et *Kiṣṣās al-'adāla* dans les Mélanges Köprülü, Istanbul 1953.

(2) Pour Émir Komnenos, voir notre article *Keyhusrev* I^er^, dans : Islâm Ansiklopedisi.

culture. On y avait dans chaque ville de grands hôpitaux, où l'on faisait des cours de médecine ; nous avons dans les sources des indications en nombre suffisant au sujet de tout cela et sur les médecins. Mais nonobstant cet état de choses, ce furent deux médecins chrétiens, appelés l'un Safy ed-Devle et l'autre Vasil, auxquels on eut recours pour soigner Keyḳubâd. A la cour d'Aydinoğlu Mehmed beg, il y avait un médecin juif ; l'estime et la haute situation dont celui-ci jouissait à cause de son habileté blessèrent les sentiments religieux du voyageur Ibn Baṭûṭa, qui l'avait vu (1).

Quand on étudie les relations existant entre l'État seldjoukide et la population chrétienne, il convient de prendre en considération les mouvements de déportation en masse qui eurent souvent lieu au XII^e siècle. Car si l'on n'explique pas les causes d'événements tels que le transport massif des Chrétiens avec leurs familles, leurs troupeaux, leurs biens meubles, d'une contrée à l'autre, la nature des relations en question ici reste obscure et vague. Ces déportations qui ont eu lieu surtout au temps des guerres et incursions entreprises par les souverains seldjoukides, dānishmendites et artukides les uns contre les autres, furent la conséquence de facteurs économiques. En effet, les luttes, et les dévastations subséquentes, qui duraient depuis longtemps avaient diminué la production, à tel point qu'un grand nombre de villes et de villages tombaient en ruines. Par ailleurs, une grande partie des Turkmènes venus en Anatolie continuait encore à vivre la vie de nomades. C'est pour cette raison que, dans le but de rehausser la prospérité du pays, les souverains seldjoukides s'occupèrent sans relâche de l'installation des populations musulmanes et chrétiennes, leur distribuant, en cas de besoin, des terres, des outils agricoles, des animaux et des grains de semence ; édifiant des maisons et des villages, accordant même quelquefois à cet effet des exemptions d'impôt. C'est donc là la raison du transport en masse et de la réinstallation des Chrétiens au sujet desquels nous allons rapporter ici-même certains incidents. La déclaration de l'Artukide Kara-arslan, faite au sujet

(1) Bar Hebraeus, p. 237, 334, 391 ; Ibn Bibi, p. 296, 297 ; Ibn Baṭûṭa, trad. Sherif Pasha, I, 333.

d'une pareille déportation, dit éloquemment ce qu'elle veut dire : « Nous n'allons pas faire des esclaves des gens que nous avons emmenés ; nous les transporterons aux villages et eux travailleront pour nous dans leurs fermes (1) ».

Ainsi que nous l'avons dit plus haut, Belek avait transporté en masse, avec biens et troupeaux, les Arméniens de Gerger adonnés au brigandage et leur avait assigné des villages dans la région de Hanazit (2). Dānishmend Gâzî, qui avait guerroyé contre Gabriel et les Francs à l'époque où il prit Malatya, renvoya à ses villages le peuple dispersé alors aux alentours et distribua du blé, des bœufs et autres matières servant à la production agricole. Quand le fils de ce prince prit cette même ville, il agit de même : il distribua aux cultivateurs du blé de semence, des bœufs, des troupeaux de moutons (3). Le souverain dānishmendite Yagî-Basan profita des difficultés dans lesquelles se débattait Kiliç-arslan II et envahit la région de Kayseri (Lykandos). Il transporta chez lui la population chrétienne, forte de 70.000 individus, sans porter atteinte à la liberté de ces gens. Après cet incident, Kiliç-arslan qui y vint en 1157, accepta la requête de la population qui demandait à ne pas être transportée et contenta le peuple dispersé vers les frontières de la Petite Arménie (Cilicie) en le réinstallant dans ses propres villages. Le sultan Mes'ūd et son fils Kiliç-arslan emportèrent à leur retour de la campagne sans succès de Malatya, déjà une première fois beaucoup de gens, et une seconde fois exactement 12.000 personnes (4). Dans ces transports l'on saisit aussi l'intention de porter atteinte à la force de production de l'ennemi. Mais quelles que soient l'aide et la protection accordées par l'État, dans les mouvements de transport en masse, on voit surtout au début, que le peuple ne désirait point se séparer de son pays et que, bien des fois, il réagissait contre de pareils mouvements par une grande frayeur. Ainsi, l'assaut donné par le monarque Dānishmendite Mehmed contre son frère Devle

(1) Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 276.
(2) Michel le Syrien, III, p. 206.
(3) Michel le Syrien III, p. 188, 220 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 237.
(4) Grégoire le Prêtre, p. 343-347 ; Michel le Syrien, III, p. 259, 345.

à Malatya fit croire au peuple, terriblement effrayé, qu'il serait exilé en masse à Sivas (1).

On a par contre d'autres exemples montrant que les émigrés se sentaient plus heureux dans leur nouvelle patrie. Les détails que l'on donne à propos d'une expédition que fit Ġiyāṣ ed-Dîn Keykhusrev Ier en 1196 dans la région de Menderes, placée alors sous l'administration byzantine, sont, à ce point de vue, très intéressants. Le sultan, revenant avec son armée, ramena avec lui une forte population grecque. Il s'enquit de ceux qui, parmi ses soldats, avaient pris de force les biens de ces gens-là et molesté leurs femmes et leurs filles ; il leur restitua les biens pris. Il fit inscrire dans des cahiers les noms, les pays des exilés, ainsi que les noms des personnes qui les avaient faits prisonniers. Il sépara les gens par groupes de cinq mille, selon les familles et les pays, et leur procura des vivres pour le voyage. Il installa à la région d'Akşehir (Philomelion) un groupe qu'il avait fait transporter ainsi, lui distribua des habitations et des terres, des outils agricoles et de la semence ; enfin, il l'exempta d'impôts pour une durée de cinq ans, et même après la conclusion de la paix avec l'empereur de Byzance, il donna aux gens l'autorisation de retourner, s'ils le voulaient, à leur pays d'origine. Mais ces hommes étaient très contents de leur nouvelle patrie ; ils ne voulurent pas rentrer ; et les Grecs, pressurés par l'administration byzantine, émigrèrent, en voyant la prospérité de ces gens, du territoire byzantin, et devinrent sujets du sultan. Devant ce fait, un historien byzantin bien connu déclare en substance ceci, qui est très intéressant : une conduite si clémente vis-à-vis des prisonniers fit oublier à ceux-ci leur propre patrie ; beaucoup de gens émigrèrent vers le pays du sultan, sans que, pour cela, il y eût guerre. De ce fait, le nombre des saints a diminué ; les villes de Rûm se sont vidées, et les gens sont allés chez les barbares pour y fonder des colonies. Il ne faut pas s'étonner que les peuples souffrant sous le joug des tyrans et se trouvant privés d'aide n'aiment pas leurs maîtres et quittent de leur propre gré leur pays (2).

(1) Michel le Syrien, III, p. 253.
(2) Nicetas, p. 504, 505 ; Le Beau, XVII, p. 28.

A côté de ce passage particulièrement important, non seulement du point de vue des relations de l'État seldjoukide avec les autochtones, mais aussi pour la remise au jour d'autres problèmes de l'histoire, il sied de rappeler ici encore une fois la situation des habitants des environs de Beyşehir, qui s'attachèrent au sultan Mes'ūd et prirent position contre Jean Comnène. Toutefois, il y eut, à l'occasion des conquêtes, des cas où la population chrétienne était expulsée et remplacée par des Turcs. En effet, au moment où l'expédition de Ġiyāṯ ed-Dîn sur les territoires byzantins s'achevait de la sorte, son frère Muḥid-Dîn Mes'ūd, melik (roi) d'Ankara, assiégea et prit la ville de *Dadybra* (Devrek?), dans la guerre qu'il entreprit en 1197 en Paphlagonie contre Byzance. La requête de la population visant à rester en ville, contre paiement d'impôts, fut rejetée ; on accepta seulement que les gens abandonnassent la ville, avec familles et biens, et des Turcs furent installés à leur place (1).

Les Chrétiens d'Anatolie vivant sous l'administration seldjoukide ont librement conservé l'organisation de leurs Églises, leurs institutions religieuses ; et les Grecs n'ont eu aucune difficulté à maintenir des relations avec le patriarche de Constantinople. Les métropolites et les évêques grecs-orthodoxes des villes et bourgades étaient placés sous les ordres de ce patriarche. En 1173 le métropolite d'Ankara, Michel, étant dans la gêne, c'est-à-dire se trouvant à la tête d'une toute petite communauté chrétienne au milieu d'une forte majorité turque, s'adressa au conseil du Synode réuni à Constantinople pour demander son transfert à l'évêché de Giresun (2). Quand l'empereur de Byzance Michel Paléologue (1259-1282) vint à Konya pour s'assurer l'aide du sultan contre ses ennemis, l'évêque de Konya joua le rôle de médiateur entre le souverain seldjoukide et l'empereur (3). Marco Polo dit que les villes de Turcomanie (Anatolie) sont les centres des diocèses, mais il se contente

(1) Nicetas, p. 478 ; Le Beau, XVII, p. 14 ; P. Wittek, *Von der byzantinischen zur türkischen Toponymie*, Byzantion X (1939), p. 42.

(2) V. Grumel, *Léon Métropolite d'Amasée* (XII[e] siècle), Etudes Byzantines, T. III (1945), p. 168.

(3) Pachymère, p. 14.

d'ajouter qu'il serait long de fournir des renseignements à leur sujet (1). G. de Rubrouck parle de son côté des églises et lieux de pèlerinage célèbres de Sivas et de Kayseri (2). Il n'est pas nécessaire de citer ici les autres passages concernant cette question. (3) Ce qui est encore digne de remarque, c'est que dans des inscriptions placées sur certains édifices, par exemple dans celle en grec, datée de 1283, qui se trouve au-dessus de la porte de St. Chariton, appelé par les Turcs Ak Manastir (Monastère blanc), près Konya, le nom de l'empereur Andronikos est cité avant celui de Ġiyāṯ ed-Dîn Mas'ūd (4).

Lorsqu'on parle de la situation des Chrétiens vis-à-vis de l'État seldjoukide, il y a lieu aussi de s'arrêter sur la question de savoir comment les principes traditionnels posés par l'Islam au sujet des *Zimmî* (Chrétiens et Juifs) y étaient appliqués, ou plutôt, si de pareils principes existaient réellement. Quel que soit le degré d'authenticité de la fameuse déclaration attribuée au Khalife Omar, nous savons qu'à des époques diverses, les États islamiques promulguaient souvent des édits visant l'application des principes fixés par ce document, en ce qui concerne l'habillement, la construction et la restauration des églises, le mode des cérémonies religieuses chez les *Zimmî*. Même sous le règne de Melik-shāh, le khalife avait signé un *tevḳī'* (édit) concernant la distinction de leur habillement de celui des Musulmans (5). Nous n'avons aucun renseignement sur la zone d'application de cet édit, c'est-à-dire que nous ne savons pas s'il fut appliqué hors de la Mésopotamie, sur les territoires de l'Empire de Melik-shāh ; nous ignorons aussi si ce prince s'y intéressa. Au contraire, si Melik-shāh, décrit avec tant d'admiration et d'éloges par les Chrétiens, avait fait cela, on en aurait trouvé sans faute la trace dans les sources. Ces édits promulgués en conformité avec la tradition, ne peuvent

(1) Ed. Charignon, I, 34.
(2) W. Rockhill, p. 276.
(3) A. Wächter, *Der Verfall des Griechentums in Kleinasien im XIV Jahrh.* Leipzig, 1903, pp. 16-18, 168.
(4) Hasluck, *Christianity and Islam* II, 381, 382.
(5) Ibn ul-Djevzi, *el-Muntaẓam*, Haydarabâd 1359, IX, p. 55 ; 'Imâd ed-Dîn Isfahânî, *Zubdat un-nusra* ed. Houtsma, p. 78.

être considérés comme des moyens de pression sur les *Zimmî*, mais le sentiment d'infériorité que faisait naître chez eux cette différence de costume les poussait à négliger d'obéir aux stipulations et avait donc aussi pour effet la promulgation de nouveaux édits. Pendant que les Seldjoukides régnaient en Anatolie, des édits nouveaux de cette sorte faisaient leur apparition en Mésopotamie, en Syrie et en Égypte. Ainsi, Nûr ed-Dîn Mahmûd, qui était très dévot et très méticuleux dans l'application des principes religieux, avait, en se basant sur la déclaration d'Omar, rendu obligatoire aux Chrétiens de porter ceinture, de ne pas laisser pousser de longs cheveux, et aux Juifs d'attacher un morceau d'étoffe rouge sur leur épaule, afin qu'ils pussent être reconnus (1). Par contre, en Anatolie, où régnait une plus grande tolérance que celle de l'Islam, et où bien des coutumes traditionnelles chamanistes étaient encore vivaces, il n'était pas trop question — on le voit bien grâce aux détails donnés plus hauts — des règlements traditionnels concernant l'habillement et les institutions religieuses des *Zimmî*. Seulement, à cause de la proximité des territoires musulmans, on est témoin en Anatolie orientale de quelques manifestations de cette sorte, et cela plutôt sous forme de superstition. Par exemple, on dit que lors d'une excursion de Kara-arslan, souverain artukide, en 1152, à la région de Hanazit, ce prince vit au village de Bargaluş une église bâtie et embellie extérieurement par un prêtre nommé Joseph. Quelques Turcs, qui n'aimaient pas ce dernier, lui ayant dit que « là où une nouvelle église est construite, le souverain meurt, il fit tuer le prêtre, démolir l'église et en défendit désormais la construction et la réparation ; mais après sa mort, l'on obtint l'autorisation de réparer (2) ».

Les relations qui se sont développées entre Kiliç-arslan II et Michel le Syrien prouvent d'ailleurs que les stipulations attribuées au khalife Omar n'étaient pas appliquées en Anatolie. Dans une lettre adressée à ʿIzz-ed-Dîn Keykâvus Ier, Muḥid-Dîn ʿArabî expose une à une toutes ces stipulations et en demande l'application ; mais nous n'avons aucune mention susceptible

(1) Michel le Syrien, III, 342.
(2) Michel le Syrien, III, 307.

de nous faire croire que cela fut réalisé (1). Un incident survenu en 1261 sous ʿIzz ed-Dîn Keykâvus II, dont les libres rapports avec les Chrétiens étaient — comme nous l'avons vu — de nature à blesser les Musulmans, devrait être examiné sous cet angle : sur la demande de Hulâgû, le sultan envoya le régent Shems ed-Dîn Yavtash avec l'ambassadeur du khan ; arrivés à Erzincan, ils virent que les Chrétiens se dirigeaient, sous les ordres du métropolite arménien Merḥasya, en foule vers l'Euphrate, dans le but de fêter l'Épiphanie (Ġiṭâs) ; ils élevaient leurs crucifix au bout de leurs lances et faisaient résonner les cloches. Yavtash essaya de les en empêcher. Mais l'envoyé de Hulâgû dit que, ces terres appartenant non à ʿIzz ed-Dîn mais à Rükn ed-Dîn, l'on ne pouvait intervenir, et demanda au métropolite quel était l'usage au temps du père de ces princes, du sultan Ġiyāṣ ed-Dîn Keykhusrev ; à quoi l'autre répondit : « Nous envoyions annuellement 3000 *dirhem* et étions libres d'agir comme nous voulions ». Là-dessus, il reçut de lui cette somme (2). Yavtash a-t-il fait cette intervention parce qu'élever la croix et faire sonner des cloches étaient contraires aux stipulations de la déclaration d'Omar ? Comme il ne peut s'agir d'une telle intervention de la part d'Izz ed-Dîn Keykâvus, Yastash a-t-il agi simplement en son propre nom ? Ou bien est-ce là une entreprise spécialement conduite contre Merḥasyā, à cause des mouvements anti-musulmans du temps des Mongols ? Ou encore, a-t-on simplement voulu percevoir des impôts ? Nous ne sommes pas à même d'élucider ces questions. Une chose est sûre, c'est que cet incident confirme la liberté dont jouissaient les Chrétiens au temps de Ġiyāṣ ed-Dîn.

Timürtash, devenu gouverneur d'Anatolie, à la suite de la conversion des Ilkhanides à l'Islamisme et de la dislocation de l'État seldjoukide, est une personnalité connue pour sa justice et ses activités religieuses, qui le poussèrent même à prétendre qu'il était *Mehdî*. Vers ces temps, toutes différences d'habillement entre Musulmans et *Zimmî* étaient effacées ; c'est pourquoi

(1) Aksarayi, p. 328 ; Musée de Konya No 145.

(2) Baybars Manṣûri, *Zubdat ul-fikre*, British Museum, Add. 23325, 52 a ; Nuvey ri, *Nihâyet al-arab fî funûn al-adab*, Bibl. Köprülü 1188, 19 b.

Timürtash obligea les Chrétiens et les Juifs à porter des signes les distinguant des Musulmans ; comme dit la source, « il releva ainsi l'Islam et abaissa les mécréants » (1). Cet événement survint en 1322, comme une sorte de réaction contre les privilèges dont les Chrétiens jouissaient sous les Mongols, et eut de longues répercussions. En effet, quelque temps après la chute de Timürtash, le voyageur arabe Ibn Baṭûṭa observe que les Grecs de Denizli se distinguaient des Musulmans par un port de costume différent et par des insignes spéciaux (2). De même, Schiltberger, qui se trouvait en Anatolie vers la fin du XIVe siècle, dit que les Chrétiens portent un mouchoir bleu et les Juifs un mouchoir jaune sur la tête (3).

Les monastères, qui jouèrent un rôle important dans les activités religieuses et culturelles des Chrétiens en Turquie au Moyen-Age, y étaient, on le voit, assez répandus. Celui de St. Chariton à Konya était souvent visité par Mevlâna Djelâl ed-Dîn Rûmî. Notre but n'est pas de nous étendre ici sur les monastères ; nous nous bornerons simplement à noter la politique et la position de l'État seldjoukide à l'endroit de ces institutions et nous ne nous étendrons que sur le monastère de Bar Sauma, le plus important de tous. Situé aux environs de Malatya et constituant un lieu saint et un centre de culture des Syriaques, Bar Sauma maintint sa haute situation et sa renommée durant tout le cours de la domination seldjouke. On le croyait fondé au nom d'un apôtre ; on y recevait, hormis ceux qui venaient d'Anatolie, la visite des Chrétiens venant sans cesse de Syrie et de Mésopotamie. On dit qu'il hébergeait 300 moines. De nombreux passages dans les textes témoignent que les sultans seldjoukides le visitaient parfois et faisaient des dons aux prêtres. Il paraît que le monastère payait à l'État un impôt annuel de 300 *dinar* au XIIe et 1000 *dinar* au XIIIe siècle. Les souverains l'exemptaient quelquefois d'impôts, comme d'ailleurs ils le

(1) Aksarayi, p. 327. Pour la qualité de Mehdî de Timürtas, voir l'introduction (p. 32) de cet ouvrage.
(2) Ibn Baṭûṭa, I, p. 318.
(3) Hakluyt Society, p. 75.

faisaient avec d'autres monastères (1). Begtimür, devenu Shāh d'Akhlat, avait, malgré ses promesses anciennes, grevé d'impôts les églises et les monastères de la région de Sason (2). Mais ces impositions ne constituent pas un manque d'équité à l'égard des Chrétiens ; car les impôts payés par ces institutions possédant de riches terres, des villages, etc., ne sont autres que la continuation des droits revenant à l'État, après que ces biens furent transformés en *vakoufs*. L'État percevait, du moins pour l'administration des *vakoufs*, quelques impôts sur les revenusde ces fondations laissées par les Musulmans ; les Francs aussi agissaient de même en Syrie envers les prêtres(3). L'émir Dānishmendite, dont le fanatisme et la politique de violence vis-à-vis des Chrétiens ont été mentionnés plus haut, s'empara en 1151 du grand crucifix d'or qui se trouvait au monastère de Sarika (aujourd'hui, village de Sariz), en chassa les moines et installa les Turcs sur les terres appartenant au monastère ; mais ses propres gens lui dirent que ses aïeux avaient respecté ce lieu ; de la sorte, les prêtres rentrèrent dans leurs droits en payant la rançon pour la croix d'or et l'impôt annuel (4). D'après un autre passage, les Chrétiens de Konya, persuadés que la croix outragée faisait des miracles, s'adressèrent en 1247, c'est-à-dire sous Keykâvus II, au gouverneur de la ville, pour acheter le terrain en question et y faire construire, moyennant paiement d'impôt, une église. Mais le kadi ᶜIzz ed-Dîn ne le permit pas (5). Il ne faut pas entendre par là qu'on a simplement refusé de donner l'autorisation pour la construction d'une église ; d'autres facteurs découlant du caractère de ces temps y jouaient sans doute leur rôle.

(1) *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, p. 365 ; Zekeriya Ḳazvini, *Aṣār ul-Bilâd*, Göttingen 1848, p. 356 ; Michel le Syrien, III, p. 286 ; Bar Hebraeus, *Chronography*, p. 435 ; V. de Beauvais, Livre XXXI, chap. 142 ; Yaḳūti, *Notices et extraits*, Paris 1789, II, p. 515.

(2) Vardan l'Historien, p. 211 (trad. turc).

(3) Michel le Syrien, III, 286. C.H. Becker, *Cizye*, Islâm Ansiklopedisi, III, p. 200. Les villages vakoufs concédés par les Arméniens aux églises, ainsi que les certificats (vakfiye) y afférents sont rapportés par Orbelian ; la composition et le style de ces derniers sont analogues à ceux des Musulmans (*Histoire de la Siounie*, trad. Brosset, Saint-Pétersbourg 1864, p. 190-215).

(4) Michel le Syrien, III, 298.

(5) V. de Beauvais, Livre XXXII, chap. 53 ; Michaud, *Bibl. Croisades*, I, 337, IV, 356.

Quand, au XIIIe siècle, la Turquie devint un pays où se concentrèrent des activités commerciales internationales (1), il se forma dans les villes des colonies de commerçants occidentaux. Ainsi, les négociants italiens avaient à Sivas un consulat, et une chapelle dans le khan Kemâl ed-Dîn où ils demeurèrent longtemps (2). La grande route commerciale qui coupe l'Anatolie de l'Ouest à l'Est était parsemée d'églises et de monastères. Par exemple, les commerçants latins avaient leur église à Erzincan, et les Franciscains leur couvent à Erzerum. Rubrouck avait rencontré à Ani cinq frères qui prêchaient. Dans le traité conclu entre Venise et Ilyas Beg, émir d'Ayasoluk et de Balat, on avait reconnu aux Vénitiens le droit de construire à Balat des maisons, des boutiques, des églises et d'installer, selon la coutume, un cimetière auprès de l'église pour qu'ils pussent ensevelir leurs morts. L'article 17 du firman qu'Ebu Saʿīd Bahadir Khan délivra aux Vénitiens reconnaissait aux prêtres et moines latins le droit de construire des églises et des couvents. tant qu'il leur plairait, sur tout le territoire de l'État ilkhanide ; donc, pratiquement, sur les routes anatoliennes allant jusqu'à Tebriz. Les Franciscains avaient quatorze couvents dans les limites de l'État ilkhanide (3). On trouve beaucoup de passages dans diverses sources, selon lesquels des colonies juives s'étaient constituées dans certaines villes d'Anatolie et habitaient des quartiers spéciaux. Il y avait bien des Juifs à l'arrivée des Seldjoukides en Anatolie (4). Mais la plupart de ceux du XIIIe siècle vinrent du dehors, à la suite du développement commercial. Il est évident qu'eux aussi jouirent de la liberté religieuse accordée aux non-musulmans. Il est du reste intéressant de relever qu'un Juif espagnol du nom de Benjamin de Tudèle considère, dans la relation de voyage qu'il écrivit au XIIe siècle, les Turcs comme les alliés des Juifs (5). Quand on pense à la situation acquise par les Juifs auprès des Turcs

(1) On trouvera des détails à ce sujet dans l'ouvrage intitulé « *Histoire économique de la Turquie au Moyen-Age* », que nous espérons pouvoir publier prochainement.

(2) Bratianu, *Commerce Génois dans la Mer Noire au XIIIe siècle*, Paris, 1929, p. 166, 168

(3) Mas Latrie, Bibliothèque de l'Ecole des Chartes, T. V. (1864), p. 224, XXXI (1870), p. 78, 79, 90, 99 ; G. de Rubrouck, trans. Rockhill, p. 274.

(4) W. M. Ramsay, Intermixture, p. 6. 7. 8.

(5) *Voyage de Benjamin de Tudelle*, Paris 1830, p. 82, 85.

avant l'Islamisme et sous les Ottomans, on doit bien admettre qu'il en était de même au temps des Seldjoukides, identiques à leurs congénères sous ce rapport.

La domination des Mongols apporta un certain changement à la situation des Chrétiens. Les Musulmans n'étaient pas des sujets fidèles aux yeux des Mongols païens. Eux, de leur côté, favorisaient les Chrétiens, d'une part à cause de ce fait, et d'autre part parce que les Musulmans avaient de la sympathie pour les Mamelūks leurs rivaux, qui avaient pris sur eux la défense de l'Islam. Parmi les Chrétiens désireux de profiter de cette situation, nommons le métropolite arménien (djāṣelīḳ) d'Erzincan, Merḥasyā, qui s'était étroitement lié d'amitié avec Abaga Khan et excitait ce dernier contre les Musulmans. Une haine violente naquit ainsi entre Muʿīn et ed-Dîn Pervâne, le personnage le plus influent des Seldjoukides, et Merḥasyā. Dans la dispute qui eut lieu en présence du Khan, Merḥasyā demanda qu'Erzincan lui fût livrée en *iḳṭāʿ* et promit en retour l'envoi, chaque année, de cinq cents cavaliers ; ainsi il aurait en mains les moyens de réduire à néant la domination seldjouke à Erzincan. Pervâne, de son côté, prétendait que le métropolite protégeait un grand nombre de paysans, en les faisant habiller comme des ecclésiastiques, en conséquence de quoi il empêchait qu'une grande somme faisant partie du tribut (*djizye* et *kharādj*) anatolien entrât au Trésor. Pendant que l'inimitié entre ces deux personnages se développait de cette façon, Muʿīn ed-Dîn Pervâne, se fiant au sultan mamelūk Baybars, ordonna en 1276 l'assassinat de Merḥasyā (1). La période mongole fut ainsi cause d'une suite de frictions entre les deux éléments. Le penchant des Chrétiens pour les Mongols poussa les Mamelūks à entreprendre en Anatolie orientale et en Cilicie des expéditions punitives contre eux. Enfin, la conversion de Gâzân Khan à l'Islamisme créa une réaction anti-chrétienne ; mais, avec le temps, l'ancienne harmonie fut rétablie.

(1) Ibn Sheddād, *Histoire de Baybars*, trad. turque ṣerefeddin Yaltkaya, Istanbul 1941, p. 85, 84. Bar Hebreaeus raconte l'événement d'une autre façon, en attribuant cela à Beṣare, émir de Harput, qui s'enfuit en Égypte après l'assassinat ; il ne fait pas mention de ce que Merḥasyā fut tué sur l'ordre de Pervâne (p. 455).

Le peuple autochtone d'Anatolie, excédé de la mauvaise administration byzantine, avait, pendant l'invasion seldjouke au XIe siècle, manifesté de la symathie aux Turcs ; de même, après l'invasion mongole et à la suite de l'écroulement du sultanat de Konya, il fut favorable aux principautés des Marches. La première invasion avait tout d'abord occasionné des pertes, des destructions et des émigrations, jusqu'au jour où l'ordre administratif fut créé par l'État seldjouk. L'occupation par les Turkmènes des régions occidentales, septentrionales et méridionales de l'Anatolie a suivi exactement le même processus. Quant, en effet, Michel Paléologue fit transporter en 1261 la capitale de Nicée à Constantinople, l'organisation de la défense des frontières se trouva affaiblie et la pression exercée par les Turkmènes concentrés en Paphlagonie, en Bythinie et dans la région de Menderes à la suite de l'invasion mongole fit s'écrouler rapidement les frontières de Byzance. L'historien byzantin Pachymère raconte de façon vivante comment le peuple autochtone abandonna ses foyers devant cette pression turkmène et quelle densité atteignit l'exode des fugitifs. Mais il relate tout aussi bien que la population indigente, souffrant des persécutions et des exactions de Byzance, préféra la domination turque ou bien émigra au pays des Turcs, pour pouvoir vivre une vie plus heureuse et plus prospère ; qu'elle servit à ces derniers de guide dans leurs invasions. N. Gregoras écrit même que le clergé s'était entendu avec les Turcs et qu'il leur était favorable (1). Mais les Turkmènes aussi furent sympathiques aux yeux des Chrétiens, tout comme les Seldjouks, aussitôt qu'ils fondèrent leurs principautés des Marches, selon leurs propres traditions et en les greffant sur l'organisation seldjoukide. Le passage suivant d'Ashik Pasha Zâde sur la prise de Brousse est intéressant sous ce rapport : « Orhan Gâzî demanda à ce vizir : Pourquoi avez-vous livré cette forteresse ? Qu'est-ce qui vous obligeait à cela ? Le vizir répondit : Nous l'avons livrée pour plusieurs causes ; l'une est que votre fortune grandit de jour en jour, tandis que la nôtre est retournée. Nous nous en sommes aperçus. Une autre cause

(1) Pachymère, trad. Cousin, p. 184, 262, 751 ; Finlay, p. 446 ; P. Wittek, *Menteşe Beyligi*, trad. turque, p. 15-18, 25, 26.

est ceci : le gouvernement de votre père s'est emparé de nos villages, qui vous obéissent maintenant et nous ont oubliés ; eux sont contents, nous aussi, nous voulons l'être... Comme nous ne pouvions pas nous procurer du dehors les choses dont nous avions besoin, la forteresse nous est devenue une prison. Quand le monarque est impuissant, le pays est vite dévasté. Nous avons été entraînés par notre méchant empereur. Le monde change toujours ; c'est maintenant nous qui subissons l'un de ces changements. Orhan Gâzî demanda : Pourquoi y a-t-il eu tant de pertes ? Il fut répondu : A cause de la famine (1) ». Osman Gâzî à qui l'on demandait pourquoi il respectait tant les Grecs de Bilecik, répondit : « Ce sont nos voisins ; nous sommes venus ici en étrangers ; ils se sont bien conduits envers nous ; il faut donc que nous les respections (2) ». Les gens de la région de Göynük et de Yenice étaient tout au regret de n'être pas entrés plus tôt sous la domination d'Orhan Gâzî (3).

C'est ainsi que se déroula la politique de tolérance religieuse et de justice des Seldjoukides envers les races étrangères ; et cette politique fut exactement continuée par les Ottomans, successeurs des Seldjoukides, en tous points. Ce fut là aussi le facteur principal de l'expansion rapide des conquêtes ottomanes dans les Balkans. L'autonomie et les privilèges que Mehmed II le Conquérant accorda, à la suite de la conquête d'Istanbul, à l'Église grecque, à une époque où l'Europe ne jouissait pas encore de la liberté religieuse, n'est au fond rien de nouveau et constitue simplement une manifestation nouvelle d'une tradition vivante depuis les Seldjouks. Il est hors de doute que cette politique de l'État et des souverains seldjoukides devant les races et les religions étrangères est en connexion avec le comportement tolérant du peuple turc lui-même qu'ils représentaient. Il est, par conséquent, nécessaire de compléter le présent article par une étude sur les rapports réciproques des deux éléments, intitulée : « Turcs musulmans et autochtones chrétiens ».

Osman TURAN.
(Ankara)

(1) *Tevârîḫ-i âl-i 'Osmân*, Istanbul 1332, p. 30 ; Neṣri, *Cihan-numâ*, Ankara 1949, p. 134 ; Leipzig 1951, p. 39.
(2) Aṣîḳ Pasha zâde, p. 14.
(3) Aṣîḳ Pasha zâde, p. 43.

THE SPIRIT OF ISLAM AS SHOWN IN ITS LITERATURE

I

The search for reflections of the spirit of Islam in literature will be meaningful only when it is interpreted as the search for such character traits as are readily derivable from or coordinable with essential elements of Islamic doctrines or outlook. Two methodological difficulties immediately come to mind—for one thing, safe-guards have to be taken against that vicious circle which induces the scholar to define the nature of Islam from the evidence of Muslim literature which evidence he then employs to demonstrate the effect Islam has had on the literary production of its adherents ; and for the other, the problem must be considered in the same light as the kindred quest for a Christian or a Muslim philosophy. In what sense can it be said that a denominationally determined philosophy exists ? In so far as problems and tools of philosophical inquiry are based on universal human concerns the concept of a particular type of philosophical investigation to be dubbed Muslim or Christian is hardly relevant. The concept can be defended only when it is understood as implying the rational justification and interpretation of certain data that are peculiar to, say, Islam or Christianity and which were originally received by transrational means. Is it then meaningful to speak of an Islamic

literature beyond using Islamic as a convenient comprehensive term for the several peoples which at one time or another professed Islam?

It is obvious that the concept of literature itself needs a more precise definition. Clearly nothing would be gained if it was to be stated that theological, ethical, or political writings are in tune with the religious principles of the writers and thus, in the case of Muslims, reflect the spirit of Islam. The concept of literature will have to be restricted to belles-lettres or, better still, to any work or parts thereof which were composed with a definite view to producing or creating a work of art-in other words, to works in the origin of which an esthetic aspiration has been active. Once literature is thus confined to poetry, ornate prose, a great deal of what the Arabs would consider *adab*, certains sections of historical works, pages like the rhymed prose introduction to Muqaddasī's geography, the question can be attacked ; and it can be approached, it would seem, on four different levels.

a) Interest may be focused on *content.*

The discussion of themes introduced by Islam can be traced. Echos or even expositions of Muslim doctrine and Muslim ethics may be encountered. Some of the imagery will be recognized as being descended from Koranic phraseology or the poignant dicta of the early *ḥadīth.* Although, strangely enough, there has been a certain time lag between the acceptance of Islam and the use of Islamic ideas, metaphors and allusions by the converted, it took less than two generations to impregnate permanently Arabic literature with themes and modes of expression that were more or less directly associated with religious motifs. It is hardly necessary to call attention to the development in the later Middle Ages of a specifically religious poetry as represented, for instance, by poems in praise of the Prophet Mohammed and by comparable endeavors to glorify certain saints. Viewed in this manner the spirit of Islam is traceable almost everywhere in the literatures of the Muslim territories, yet it remains questionable whether this observation contributes in any way significantly to our understanding

of the relation between Islam as a religious and socio-political system and the literary production of the believers.

b) Switching attention from content to the *outward form.*

The preference of the « Islamic » literatures for poetry and ornate prose leaps to the eye. The Koran, one might argue, provides the outstanding example of an extensive composition in rhymed prose. Nonetheless it would be difficult to insist that the universal predilection for the *oratio vincta* (bound forms) could be connected with the model set by the Holy Book. In fact it is only too obvious that the preference for poetry and rhymed prose is rooted in the pre-Islamic Arabic tradition and was taken up and developed in scribal circles that were in no way inspired by specifically Islamic considerations. Thus the tendency toward poetry in preference to prose may be called Islamic only in so far as Arabism and Islam coincide to a certain extent both from the point of view of historical fact and from that habitually professed by the average believer. Better still, the tradition may be termed Islamic because Islam has adopted the Arabic linguistic and literary tradition as its principal means of self-representation. As the language of revelation, Arabic has some qualities of a sacred language ; as the tradition of the Prophet's countrymen, the pre-Islamic literary tradition — although emphatically secular — has become authoritative and its authority is all the more accepted as it provides an indispensable key to the lexicographical understanding of revelation itself. This early identification of Arabism and Islam did not, however, rigidify the tradition of the literary form to the extent of rendering it completely unresponsive to innovation. For with the rise of the cultural prestige of Iranian Islam the Persian modifications and enrichments of this basically Arabic tradition are generally adopted and in a sense identified as a natural and a typical mode of Islamic self-expression. It is the esthetic attraction of its limited novelty which led to the integration of the Persian contribution into what the Islamic world at large would consider authoritative or standard form. So at this level again it remains an open question whether it is at all legitimate to attempt a coordination of the

literary habits of « Muslim » literature with essential structural traits of Islam.

c) If one turns to the « *inner form* »—that is to say, to the consideration of essential structural features and basic aspirations that are peculiar to the literary tradition of Islamic peoples, the situation changes somewhat.

1° It has often been observed by westerners that Arabic literary works are characterized, not to say disfigured, by a certain incoherence or discreteness in their composition. More fairly put, an exclusive attention seems to be given to the individual verse, phrase, paragraph, at the expense of the consistent lay-out of the whole. The Arab critics themselves have time and again demonstrated that the value of a poem to them would depend on the perfection of its individual lines. The critic encourages improved formulation of a traditional motif as a worthy goal of the poet, and frequently improved rendition is tantamount to a more concice one. Authors of prose works frequently profess their anxiousness to forestall a flagging of the reader's attention by quick shifts from one subject to another, or by a somewhat brusque transition from seriousness to jest ; and they did, by and large, not concern themselves with maintaining the unity of their original or principal theme throughout their book. On the contrary, they seem to have taken a distinct delight in allowing themselves to be led away and astray by their associations, and the public appears to have been well satisfied with this procedure. It may be said perhaps that Arabic literature operates on a span of attention which is much shorter than that presupposed by western literature.

It may be tentatively and somewhat hesitatingly suggested that there exists a certain psychological affinity between this leaping from topic to topic, these momentary shifts of attention and mood, and the occasionalistic world view which dominates Muslim theology and scholastic philosophy. It is well know that for example Ash'arism, especially as developed by Bāqillānī (died 1013), sees time as a discontinuous sequence of time atoms. God recreates the world in each time atom but

only for its duration. Certain thinkers have been careful to stress the non-reality in terms of time of the intervals between the individual time atoms. Nonetheless, it is incontrovertible that Bāqillānī's world is discrete, depending on continuous re-creation, and consequently not structured in terms of a self-directing regularity — this world will possess duration but neither continuity nor predictable « developmental » direction (although its end has been disclosed by Revelation). At the end of the Middle Ages, Jāmī (died 1492) summarizes the doctrine of the « moment » :

« The universe consists of accidents pertaining to a single substance, which is the Reality underlying all existences. This universe is changed and renewed unceasingly at every moment and every breath. Every instant one universe is annihilated and another resembling it takes its place... In consequence of this rapid succession, the spectator is deceived into the belief that the universe is a permanent existence... Thus it never happens that the Very Being is revealed for two successive moments under the guise of the same phenomenon (1) ».

This outlook expresses itself in many ways. We find definitions of faith as the sum of good deeds, of man, as consisting of atoms and accidents, of a body, as an assembly of accidents (2). This occasionalism was developed with a view to safe-guarding God's autocratic majesty in terms of His full independence from law and obligation even self-imposed. Thus it may be said that the trend toward viewing the world as discontinuous and again of concentrating on detail and incident rather than coherence and rounded composition are connected with the very core of the Islamic experience. In this fashion one may coordinate not genetically but in terms of affinity the literature and the philosophical and theological doctrines of Islam and one would perhaps be justified in seeing in this outlook on literature a specifically Islamic phenomenon.

2° In deference to the Arabic tradition, the literary theory of the Islamic peoples does not provide for fiction. The Arab

(1) *Lawā'iḥ* (« Flashes »), ed. trans. E. H. Whinfield & M. M. Qazwini (London, 1906), no. XXVI, pp. 42-45 ; quoted by A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona, 1947), pp. 98-100.

(2) A. S. Tritton, *Muslim Theology* (London, 1947), pp. 127, 118, 69.

critics, however rich their conceptual tools, did not develop the concepts of plot and action. « It is a rather strange fact that Arabic literature, so rich in anecdotal material, so eager to seize upon the unusual word or deed, never did seriously turn toward the large-scale narrative or the drama. Except for parables and short stories, many of which are borrowings from foreign literatures or more or less accurate retracings of true incidents, the Arab Muslim disdained literary invention. » (1) In fact, wherever possible the story is presented as a report, the invention as an actual happening. In this aversion to letting oneself be caught by the urges of imagination, in this anxiety to remain within the bounds of the factual and the real, a correspondence to certain attitudes concerning man which Islam inculcated from its very beginnings may be divined. In its jealousy of the omnipotence of the Lord, which is most impressively demonstrated by his being the one and only creator, the new faith was very careful to deny man any powers that might, even by a purely verbal *qui pro quo*, induce a misconception of man's innate gifts and hence of his position in relation to Allah.

Poetical production was judged on criteria suggested by a peculiar moral realism. In an often quoted passage from the so-called Sūra of the Poets, those poets are berated in a context which tends to render suspect the very source of their inspiration. « The pre-Islamic poet was thought to be under the direct influence of a demon and is on occasion represented as compelled to write by the brute force of his *jinn* or *shaiṭān*. But the necessity to maintain a precise distinction between the inspiration of the Prophet and that of the poets prevented the sublimation of the early idea of poetry as a gift or imposition emanating from a non-human power after the manner in which, among the Greeks, Plato came to see in the poet the autonomous interpreter of the divine afflatus. » (2) The Koran relegates the poet definitely to a questionable position. « Shall I

(1) G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago, 1946), p. 287.

(2) G. E. von Grunebaum, *Comparative Literature*, IV (1952), 333-34.

tell you upon whom the satans come down ? — They come down upon every liar guilty —. They listen, but most of them speak falsely —. And the poets — them follow the beguiled, — Seest thou not how they rove in every valley, — And that they say (in verse) what they do not do? » (1) « The theological inadmissability of human creativeness was supported by the uncertainty of the distinction in the general consciousness between creation, artistic and intellectual, and the true *creatio ex nihilo*. Taking its inspiration from a legend that had been received into the apocryphal Arabic Gospel of the Infancy, the Koran (3 : 44 and 5 : 110) depicts Jesus as « creating figures like birds from clay... and then breathing upon them so that they become birds », by the permission of God. The artist as a shaper of forms is felt to be in rivalry with the Lord. On Judgment Day the makers of figures will be asked to inhale life into their works ; but they will fail and be consigned to eternal punishment. » (2)

Although in these two instances, the tendency to discreteness and the aversion to fiction, an affinity between literary and religious attitude will be rather readily discerned, there arises immediately a difficulty of a different kind, for it is evident that the Persians deviate to a not inconsiderable extent from the direction set by the Arab-Islamic tradition. For Neo-Persian literature does have coherency and extensive composition and it also does admit fiction or at least fictional patterns through which moral and religious truths are presented. The Persian epics are lengthy, well-planned works, for the most part re-treatments of motifs taken over trom older Persian literature. There is an unmistakable joy in the narration of those semi-historical incidents. The epic tale is clearly and consistently structured and in spite of the fact that the very length of some epics makes it rather difficult for the poet to maintain a strict and unified line of composition, the poet keeps

(1) Koran 26 : 221-226. The translation follows that of R. Bell, *The Qur'ān* (Edinburgh, 1937-39), except for vs. 225 which Bell renders : « Seest thou not that in every wādī they fall madly in love ».

(2) G. E. von Grunebaum, *Comparative Literature*, IV (1952), 333-34.

control of his material without allowing himself to be drawn away by the various digressions and excursus in which he indulges. The poet does not refrain from inventing new tales or at least from so completely reshaping inherited ones that the question of originality becomes a very subtle one. The religious epic itself which one might presume would be least subjected to encroachments upon the Arab-Muslim tradition, actually shows the keenest originality in providing fiction-like frames for psychological developments such as the ascent of the soul to union with God. In fact, anecdotes, whose pretence to historicity is of the most tenuous kind, are the preferred means to illustrate teachings of mystical and moralistic intent.

In this manner one is suddenly confronted by the larger problem of the over-all relation between « Islamic » civilization and the local cultures with which it has established contact and which on the level of official theology and science it appears to have more or less completely submerged. The situation that obtains in the literature of the Persians and of those Muslim nations that have followed the Persian cultural lead documents the fact that in certain important aspects of the intellectual life the Islamic impulse had to express itself through the local tradition, one might almost say that it had to reconstitute, even eliminate, relevant parts of its own essence for which significant traits of the local tradition would then be substituted. In this manner Persian form developments, mystical poems of a peculiar type and, in certain countries, even fiction were accepted from the Persian tradition as integral parts of Islamic cultural productivity.

It is true that the authoritative character of Arabic as the sacred language as well as the authoritative character of many of the books written in Arabic helped to maintain the cultural superiority or at least the superior prestige of the Arabic literary tradition within the whole of Islam. Also its priority in time over against, for instance, the influential Neo-Persian literary tradition, contributed toward securing its position. On the other hand, the local language usually persisted on the « belles-lettres » level, all the more so perhaps as the official

Islamic attitude toward those « belles-lettres » was one of disregard, not to say disdain. Nationalistic movements as early as the ninth century engaged in bitter and often unfair criticism of the Arabic language and its literature. This fight of the Islamic or islamicized nations for their self-respect in terms of the literary values they produced or denied naturally made the Arab attitude to their tradition even more rigorously conservative than it had already become for the simple reason that it provided the clue to the understanding of the Holy Book. As a result literary discussion of theology and philosophy and, in general, any presentation of theoretical matter tends to adhere much more strictly to the Islamic pattern as evolved in Arabic-speaking territories than that type of literary endeavor which is informed by the tendency to self-expression however limited by the conventions of the day. It is unquestionably its emotional root which has rendered possible the infiltration of specifically Persian characteristics in the religious poetry of the Muslim mystics.

d) The *attitude to* and *expectation of literature* may be considered for affinities with characteristically Muslim traits.

Arabic and Persian literature as well as the official literature of the nations carrying on the Arabic or Persian tradition are clearly to be considered learned literatures. This is to say that the poet was not expected to follow his natural and untutored genius ; rather he was required before starting on his career to become steeped in the inherited lore of his craft, to identify himself with its traditional aspirations and to obtain mastery of the techniques of his art as they had been transmitted from generation to generation. In an often-quoted page (written in 1156) Niẓāmī ʿArūḍī says of the poet that « he must be well versed in many divers sciences, and eclectic amidst divergent customs ; for as poetry is of advantage in every science, so is every science of advantage in poetry. » (1) The implications of this statement will be fully understood only when it is realized that the poet's achievement was judged not only by his esthe-

(1) *Chahār Maqāla*, trans. E. G. Browne (London, 1921), pp. 31 and 32.

tic accomplishment, but also on the factual correctness of his statements. This idea of correctness does not necessarily suggest that the poet's discussions needed to be accurate in terms of naturalistic standards. It is rather to be interpreted as an obligation on the part of the writer to reproduce the canonical patterns and molds in which certain topics had been conventionally cast. It is true that some horses have long and others short tails ; but this trivial fact does not entitle the poet to praise a horse with a short tail. He is to select the appropriate objects for his discussions, be they panegyrical or satirical, and to discuss them in the appropriate manner. He is to see to it that they are properly styled before being properly praised or run down.

The training which the poet was supposed to undergo was designed to prepare him for these « learned » aspects of his task. « But to this (highest) rank a poet cannot attain unless in the prime of his life and the season of his youth he commits to his memory twenty thousand couplets of the poetry of the Ancients, keeps in view (as models) ten thousand verses of the works of the Moderns, and continually reads and remembers the *dīwāns* of the masters of his art, observing how they have acquitted themselves in the strait passes and the delicate places of song, in order that thus the different styles and varieties of verse may become ingrained in his nature, and the defects and beauties of poetry may be inscribed on the tablet of his understanding. In this way his style will improve and his genius will develop. Then, when his genius has thus been firmly established in the power of poetical expression, and his verse has become even in quality, let him address himself seriously to the poetic art, study the science of prosody... then let him make a critical study of poetic ideas and phraseology, plagiarisms, biographies, and all the sciences of this class, with such a Master as knows these matters, so that he in turn may merit the title of Master... » (1)

This attitude to poetical accomplishment is perfectly in tune

(1) *Chahār Maqāla*, trans. E. G. Browne (London, 1921), pp. 31 and 32.

with the general formalization of Islamic learning and the overwhelming prestige which is accorded knowledge *per se* in Islamic civilization. This appreciation of knowledge, in turn, is directly related to the fundamental aspiration of Islam. To the Muslim, the purpose of man is the service of God in the hope of eternal felicity. Through revelation God has communicated to man the exact ways in which He wishes to be served. The data of revelation itself, the tradition of and about the Prophet, various methods of deductive reasoning, they are the means that have been used by the community to elaborate that complete system of prescriptions and prohibitions, obedience to which will almost guarantee paradise to the faithful. It is the learned of the community, the doctors of the faith, who are the repositories of this saving knowledge and it is the duty of every Muslim man and every Muslim woman to join in the quest for that knowledge which will make it possible for the community to remain a community under God in every detail of its life, collectively as well as individually. It is in the nature of things that the kind of knowledge sought after and appreciated must be authoritative as being directly derivable from the fundamental sources of the religious experience and as having been lived by and acted upon by the believers of the early days of the faith. With learning ingrained in the religious life and with the religious life the justification of the human existence, the eminent prestige of the bearers of this near-sacred knowledge becomes understandable. This prestige expresses itself in many and sometimes quite unexpected ways ; thus Ṣūlī (died 947) says at the end of one year of his Annals that nothing remains for him but to mention those men of learning who had died during that particular year. Then he adds, « as for the ignorant, rich or poor, we shall not bother about them. »(1) It hardly needs to be pointed out that within the framework of a civilization designed to accommodate and realize the Islamic aspiration, literature and the literati could not withdraw from the general learned and traditiona-

(1) *Akhbār ar-Rāḍī...*, trans. M. Canard (Algiers, 1946-50), II, 37.

listic style of expression. And since the need to regulate Muslim life was the same wherever Islam spread regardless of the local traditions it encountered and adjusted to, the pressure on literature at least in its official representatives to remain true to the over-all pattern of an erudite traditionalism never ceased.

The relation of the « spirit of Islam » to the literary productions in the areas dominated by the Muslim religion, may then perhaps be briefly characterized in this guise : the unity of the literatures that may because of the religious affiliation of their bearers be described as Islamic is safe-guarded by the identity of the basic existential experience, by the identity of the fundamental intellectual interests, by the authoritativeness of certain principles of form and presentation, not to forget the kindred political and social organization within which those peoples aspire to live. Where these elements do not directly or indirectly interfere, local developments, even local fashions, based on non-Islamic traditions have fairly free rein as can be seen by some of the literary trends that were successful in Persia and Spain or even in some of the heart lands of Islam, such as Mesopotamia. The Islamic aspiration unifies the local traditions, trimming them somewhat in terms of topics and freedom of form, but also by shaping the human ideal which is reflected in poems and *adab* books. On the whole, however, the Islamic aspiration operates and becomes effective through the local tradition even as the peculiar Muslim piety would appear time and again in local garb. These local variations of the Muslim tradition have often been noticed by the Muslims themselves who, in their concern for the genuine and by its very nature indifferentiable tradition of the founder, could hardly do other but brand them as *bida'* (blameworthy) innovations.

It does not seem that this situation differs too much from the relation obtaining in the western Middle Ages between a specifically Christian literature and the several national literatures which strove to emerge in the local languages. A number of questions suggest themselves in this connection but, fortunately, need not be answered here. There is, first of all, the intriguing problem : why did some local traditions resist

and assert themselves within the Islamic tradition while others yielded ? The question also might be ventilated whether it would not be expedient to reclassify the medieval literatures as primarily Islamic or Christian rather than making a national affiliation the principal basis of classification. But were one to accept such reclassification one would be confronted with a new problem : at what period in the modern literary development does the description by nations become more significant than that by cultures — and this in spite of the fact that even the most typically national literatures in the Christian as well as the Islamic civilizational area retain characteristically their connection with the civilization to which they owe not perhaps their origin but their early cachet ?

II

In his Eleventh Assembly Ḥarīrī (d. 1122) takes his *rapporteur*, al-Ḥārith b. Hammām, to a graveyard where a funeral happens to be in progress. When the interment is over, an old man harangues the mourners, admonishing them to slough off heedlessness and become aware of their insincerity. Passing from rhymed prose to poetry proper, he exhorts his listeners to mend their ways while it is still time. When he is done, he asks for alms. Al-Ḥārith recognizes in the preacher Abū Zaid of Sarūj, the hero of the *Maqāmāt*, and takes him to task for his hypocrisy. But Abū Zaid retorts brashly and quickly parts company with his censor.

What then, in this famous *maqāma*, may be appraised as peculiarly Islamic ? What can be shown to follow a specifically Arabic literary tradition ?

(*a*) The Islamic character of the *content* is readily demonstrable. The theme never lacked treatment since the passing of the Prophet. Early Muslim piety, largely motivated by the contemplation of the end, by the need to live with one's death, viewed human existence as a brief preliminary to dissolution, a long stay in the grave and the terrors of judgment and eternal punishment. The Prophet is quoted as saying : hearts will rust even as iron will. Then he was asked : what is their polish ? He replied : reading the Koran and visiting the graves (1).

The very hardness of heart, *qasāwa*, to cure which al-Ḥārith repairs to the graveyard, is described in Tradition. A man said to ʿĀ'isha : Mother of the Faithful, I have a disease ; hast thou a remedy for it ? She said : what is thy disease ? He said :

(1) Ḥarīrī, *Séances*, ed. with an Arabic commentary by Silvestre de Sacy, 2d ed. by Reinaud and Dérenbourg (Paris, 1847-53), I, 121.

hardness of heart. She said : a bad disease is thine ; but visit the sick, and attend funerals and keep in mind death (1). The famous preacher, Ibn al-Jauzī (d. 1200), advises the faithful « Oh my brother, if you wish to know the state you will be in after your death, go out to the graves and look at them in their effacement. Imagine your own grave amidst them. Then reflect on what you will need in your grave. And gather much of it as you will spend a long time in your grave — (what you need) is good works. » (2)

The theme of man's heedlessness which dominates the *saj'* part of Abū Zaid's address is well anchored in the Koran. It carries through as a principal motif from Ḥasan al-Baṣrī (d. 728) to Ibn al-Jauzī (and beyond). « Oh man — and we all of us are that man ! — awake from thy heedlessness and rouse thyself from thy somnolence. It is time for the physician to be called in to you with his medicaments ; for (otherwise) no recovery from what has befallen you may be hoped for. » (3)

Ḥarīrī moves on to another theme concisely adumbrated in the Koran. « Rivalry for increase (in wealth and children) deflects you until you visit the graves ; nay, but ye shall know (what reward you will have earned) ! » (4) For « your (eternal) home be it misery or felicity — you have no door to it except the grave. » (5)

« Sinless was I created from dust ; full of sins have I returned to dust. » (6) The Prophet is reported as saying : never yet has a man turned his mind to death often without experiencing an increase in his good works. Therefore, Ibn al-Jauzī continues, do bethink yourselves often of it ; make death your headrest when asleep ; prepare yourselves many a good deed ; God will have mercy on him who has mercy on himself (7). It is in this key that Abū Zaid's poem ends.

(1) *The Assemblies of Al-Ḥarīrī*, trans. by Th. Chenery and F. Steingass (London, 1867-98), I, 364.
(2) Ibn al-Jauzī, *Bustān al-wā'iẓīn* (Cairo, 1353 = 1934), pp. 188-89.
(3) *Ibid*, pp. 168-69.
(4) Sūra 102 : 1-3.
(5) Ibn al-Jauzī, *op. cit.*, p. 180.
(6) *Ibid.*, p. 172.
(7) *Ibid*, p. 152, abridged.

There is thus hardly a phrase in the *maqāma* whose motif could not be traced in Muslim theological and paraenetic writing. If it be argued that Christian parallels could easily be found as well, the Islamic character of Ḥarīrī's sermon would not thereby be impugned ; it is only that the common features of the medieval Christian and the medieval Muslim view of life would be brought into focus.

On the other hand, (*b*) the *outward* form of Ḥarīrī's presentation, the *mise en scène*, the *saj'* — poetry sequence and largely also the motif sequence may clearly be considered as a phenomenon peculiar to the civilization of Islam. In fact, the relevant question with regard to this outward form is not whether it may be considered a product of the Muslim civilizational area, but to which literary tradition does it owe its characteristics.

The *maqāma, Standpredigt* (1), is a comparatively late development. It does not seem to have any pre-Islamic roots. The recitations of the *quṣṣāṣ*, the professional tellers of anecdote and religious lore, and perhaps the harangues of certain Ṣūfī preachers contribute the popular basis of what (after an abortive start by the philologist, Ibn Duraid [d. 934]) Badī' az-Zamān al-Hamadānī (d. 1008) is supposed to have been the first to turn into a brief sketch of especially choice and varied diction. Greek *mimus* and Greek *diatribe* are likely to have been contributory elements in the formation of this semi-dramatic form which as the earlier *qaṣīda Sāsāniyya* of Abū Dulaf (fl. 930-50) with its use of the argot of criminals and beggars and the later shadow plays of Ibn Dāniyāl (d. 1310) with their portrayal of the popular milieu has always remained the domain of the sophisticated and the erudite.

The *maqāma* is first met with in Arabic, but it is not an offshoot of the classical Arabic heritage, nor can its growth be anticipated during the « Arab » empire of the Umayyads. The re-animation of a Hellenistic literary form by its acceptance as a frame within which to show characters and incidents as they could typically occur only in a Muslim metropolitan environ-

(1) This is the rendering used by C. Brockelmann, *Encyclopaedia of Islam* (Leiden, 1913-34), III, 162.

ment and by lifting it into the literary sphere through the use of a difficult and subtle language full of allusions, conceits, and technical artifice, this amalgamation of heterogeneous elements by means of the imposition of a unity of style reflects significantly in a restricted sphere that larger process to which Islamic civilization owes its origin and its fertility.

When the *maqāma* is thus identified as an Islamic rather than a specifically Arabic literary kind it is not implied that none of its formal elements would be ascribable to the Arabic tradition more narrowly defined. The interchange of prose and poetry in a single piece of narrative is pre-Islamic. In the *ayyām* tales, the reports of the battle days of the Bedouin Arabs, not infrequently the prose sections can be shown to have grown up around a core of topical verse. In other contexts the illustrative poem is secondary to the prose account. The use of prosimetry with both elements on an equal footing, that is to say with their employment planned beforehand by the narrator, can, with some probability, be traced back to Hellenistic influences. The *maqāma* replaces ordinary with rhymed prose, but apart from this added demand on the writer's skill, the customary structure of prosimetric presentation is maintained—a distinct contribution of the Arabic tradition.

The (*c*) *inner* form shows the Arabic preference for quick and abrupt transition from earnestness to jest, from the crude to the sublime (1), subtilized into an attitude approaching « romantic irony ». When the preacher in the cemetery has reached the conclusion of his sermon with this line :

« Thus have I given my precepts, friend, and shown as one who showeth clearly, and happy the man who walketh by my doctrines and maketh them his example » ;

Al-Ḥārith unmasks him as an impudent beggar. But unabashed Abū Zaid rejects his criticism :

« Look well, and leave thy blaming ; for, tell me, hast thou ever

(1) Cf., e.g., Jāḥiẓ (d. 869), *Ḥayawān* (Cairo, 1325 = 1907), III, 2-3 ; 2d ed. (Cairo, 1938-45, 1356-64), III, 5-7

known a time when a man would not win of the world when the game was in his hands (1) ».

The contrast between the religious ethics demanded by the sermon and the self-seeking vulgarity of the preacher is predicated on the Islamic milieu ; but here, the Islamic setting merely points up possibilities inherent in the earlier literary tradition.

Unmistakably Islamic are the characters of the two personages whom Ḥarīrī introduces. To confine the analysis to one significant element, the identity of their « life curve » with that of the typical repentant sinner needs to be noted. The reckless and gay, the frivolous and loose-tongued, the favorites of elegant and well-nigh amoral circles are apt to break with the world when they feel their decline approaching. Abū Nuwās (d. 810 or 813) in his later years threw himself on God's mercy ; Abū 'l-'Atāhiya (d. 828) broke with his literary past, at some personal risk, to atone for his erotic songs by composing *zuhdiyyāt*, poems of renunciation, after he had been awakened to repentance.

In the Fiftieth (last) *maqāma*, Abū Zaid redeems his life by a conversion of unquestioned sincerity. « Truly, he says to the still doubtful al-Ḥārith, I had stood before them (the faithful of Baṣra) in the stead of a doubter, a deceiver, and, lo, I have turned from them with the heart of the contrite, the devout. » Al-Ḥārith follows him to the mosque where he spends his day in prayer and recitation of the Koran. At night, « he rose to enter his Oratory, and remained alone in converse with the Lord, until, when the morn shone forth, and the wakeful worshipper was entitled to his reward, he followed up his vigil with prayers of praise. » And upon hearing his prayers, al-Ḥārith « wept by reason of the weeping of his eyes, as he had wept heretofore because of him (2) ».

Al-Ḥārith's understanding for Abū Zaid's conversion is all he more genuine as he, too, had experienced a similar, if less

(1) Trans. Chenery, I, 167.
(2) *Ibid*, II, 181, 182, 185.

extreme, break in his own life. At the beginning of the Forty-first Assembly, Al-Ḥārith relates : « I responded to the calls of wantonness in the bloom of my youth, wherefore I ceased not visiting dainty damsels and listening to the tunes of song, until the warner had arrived and the freshness of life had turned its back on me. Then I craved for rectitude of watchful conduct, and repented of what I had trespassed in the face of Allah. So I began to drive out evil inclinations by good deeds and to mend wicked ways before it was too late, for I turned from the morning-call on the fair, to meeting with the God-fearing, and from mixing with songstresses to drawing near to men of piety... » (1).

(*d*) The *attitude* to and *expectation of* literature that has promoted the development of the *maqāma* and preserved its appreciation over the centuries has been touched upon by implication when the learned character of its style was discussed. As a matter of fact, the *maqāma* has always been a preferred medium for the display of philological erudition as well as of prosodical virtuosity. While the themes of Abū Zaid's sermon are utterly conventional and Ḥarīrī's originality is restricted to their treatment, it must be emphasized that, in general, invention of incident, repartee or argument is more important in the *maqāma* than in other poetical kinds favored by Ḥarīrī's contemporaries.

True, it is invention on a small scale ; yet before the *maqāma* in consequence of its possibilities and its success fell a victim to scholarly pedantry and completely forsook the realistic tradition of the early Abbasid age it required sufficient originality in detail and perhaps also in compositional planning to consitute a *genre* apart on this ground alone. In this aspect of the *maqāma* we may again be entitled to discern an Islamic strain as distinguished from or perhaps super-imposed on the specifically Arabic tradition of literary expression.

G. E. von GRUNEBAUM
(Chicago)

(1) *Ibid*, II, 109.

UN ESSAI D'ANALYSE FONCTIONNELLE

Les tendances mystiques du poète libanais d'Amérique GABRĀN ḤALĪL GABRĀN

Les attitudes mystiques posent d'embarassants problèmes quand elles se manifestent dans des écrits de caractère littéraire. La sagesse consisterait peut-être à n'en point parler, et renvoyer la question aux experts. C'est le genre de prudence qui a longtemps différé la publication des présentes notes, et qui peut-être devrait continuer à les retenir. Mais comment se résoudre à laisser dans l'ombre des traits importants et fondamentaux d'un auteur et d'une œuvre ? Et d'autre part comment les aborder autrement qu'en les expliquant pour les comprendre et les faire comprendre, en les situant par rapport à l'ensemble de l'œuvre, ainsi que dans les divers contextes intellectuels, esthétiques et sociaux. Cette approche naturelle, d'apparence innocente, expose immédiatement aux plus graves objections préalables, pour le détail desquelles il vaut mieux renvoyer à l'étude du philosophe Blondel, sur *le problème de la mystique* (1). En bref, certains récusent les méthodes d'analyse rationnelles et discursives, comme inapplicables à des réalités supra-rationnelles, dont la transcendance échappe au déterminisme de la vie courante. Il ne saurait être question d'entamer ici une discussion dont le

(1) *Cahier de la Nouvelle Journée* n° 5 : « Qu'est-ce que la mystique ? Quelques aspects historiques du problème ». Paris (Bloud et Gay) 1925.

M. Pierre Mesnard, dont le *Cas Diderot* (Paris 1952) défraye en ce moment la chronique littéraire et philosophique, veut bien nous conseiller de renvoyer à la réfutation de Blondel, d'un point de vue néothomiste, par Maritain dans *Les degrés du Savoir* (Paris 1932, Annexe VI pp. 871-878). Nous croyons préférable de nous tenir au terrain étroitement technique exposé à la fin de ce paragraphe, et à un « Non possum inter vos... ». Ce n'est pas une défaite mais un devoir que de proclamer notre incompétence : Ne sutor ultra crepidam.

profit le plus clair se réduirait à l'autorité de Blondel, ou à l'argument facile du désaccord entre les augures. En réalité, la situation initiale, à laquelle nous ramène l'objection, est intolérable pour la critique, et c'est dans ses exigences propres que celle-ci puise les véritables raisons de chercher à en sortir.

Une meilleure justification se tire de la confrontation des rôles joués par la mystique dans les différentes religions. Si l'on part, avec George M. Sauvage (article « Mysticism » in *The Catholic Encyclopoedia*, volume X, p. 664), d'une remarque tout à fait générale : « une tendance aussi universelle et aussi puissante... doit avoir quelque fondement dans la nature humaine (1) », on conçoit la nécessité de rapports de structure avec les autres tendances de la nature humaine. La formule, par conséquent n'exclut pas, mais, au contraire, implique la possibilité d'une étude fonctionnelle. Or, c'est précisément ce genre d'analyse qu'on trouve réalisée chez les spécialistes de la mystique musulmane. H.A.R. Gibb y insiste longuement dans sa *Structure de la pensée religieuse de l'Islam* (2), et Louis Massignon en donne aussi des exemples dans l'*Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane* (Paris 1922).Ce n'est pas le moindre des buts visés ci-après que de montrer l'influence de ce rôle structurel sur un écrivain contemporain de langue arabe, même lorsque cet écrivain, comme c'est le cas présent, n'appartient pas à la communauté musulmane. Et puisqu'on attribue, par anticipation, un rôle privilégié au système religieux de l'Islam, il n'est peut-être pas hors de propos de noter que ce système n'est nullement fermé à l'explication déterministe de faits d'aucun ordre. Aucune théologie n'a, en effet poussé plus loin le souci scrupuleux d'affirmer la transcendance divine, et de la maintenir au-dessus de toute espèce de détermination, logique et même morale. Mais cela ne l'empêche nullement de restaurer, dans une notion qui lui est propre, un équivalent pratique du déterminisme indispensable à la science. La conception de la « loi divine », *sunnat Allah*, qu'il faudrait plutôt

(1) Cité par E. Cailliet « *Mysticisme et mentalité mystique* », Cahors 1937, p. 178.
(2) Trad. Jeanne et Félix Arin (Notes et documents de l'Institut des hautes études marocaines, f. VIII), Paris 1950.

comprendre comme une espèce de « droit coutumier », de « conduite habituelle », faisant l'objet en quelque sorte d'une constatation empirique, rend inutile la nécessité mécanique, à laquelle on ne saurait supposer que Dieu soit soumis, et suffit comme fondement logique de l'enchaînement des phénomènes. Il semble donc bien que, tout au moins pour notre objet, rien ne s'oppose à l'examen des tendances mystiques et de leur projection dans la littérature.

Quelques indications s'imposent sur la méthode adoptée pour l'examen de ce « cas littéraire ». C'est l'analyse « fonctionnelle » dont le programme a été tracé dans les *thèses* présentées au Ier Congrès des philologues slaves, et publiées comme introduction au premier volume des *Travaux du Cercle linguistique de Prague* (Prague 1929), en formules si magnifiquement compréhensives qu'on se demande si leurs auteurs ont pu en mesurer eux-mêmes toutes les virtualités implicites. Il est impossible de donner même un résumé de ce manifeste de l'école « phonologique », où pour la première fois l'étude des langues littéraires et poétiques prend place dans un ensemble systématique. Il faut se borner à en extraire les points qui nous concernent le plus immédiatement.

1° Le plus original, et aussi le plus surprenant, à première vue, est le rattachement de l'étude de la littérature à la science du langage, conception dont notre compatriote Maurice Grammont peut être considéré jusqu'à un certain point comme un précurseur. Sa justification dans les *thèses* précitées, notamment pp. 20-21, aux alinéas numérotés 4°, 5° et 6°, a été maintes fois reprise par la suite, avec les mêmes principes et les mêmes critiques des méthodes classiques de l'histoire littéraire. Car l'école de Prague a poursuivi la réalisation de ce programme non seulement par de pénétrantes recherches sur diverses prosodies, à propos desquelles il faut citer les noms de Bohuslav Havranek, Jan Mukarovsky, Roman Jakobson, J. Rypka, mais par des mémoires sur les problèmes d'esthétique et de littérature dans les publications ultérieures du Cercle et dans les communications à ses séances, comme celui de René Wallek, *The theory of literary history*, paru au volume VI des mêmes *Travaux* en 1936 (pp. 173-191). Après la grande dispersion de ce centre, il est intéressant

de vérifier la persistance des mêmes tendances chez les linguistes de Copenhague, comme le montre déjà par son titre un essai de Stender Petersen, *Esquisse d'une théorie structurale de la littérature* publié au volume V des *Travaux du Cercle linguistique de Copenhague* (« Recherches structurales », Copenhague 1948, pp. 277-287), où l'on retrouve avec les différences de style dues à la dialectique déductive dont certains font un reproche à la nouvelle école « glossématique », des solutions inspirées des mêmes préoccupations, et une reprise des critiques contre le point de vue traditionnel.

2° L'intérêt principal de cette doctrine pour notre sujet se concentre dans son application aux périodes de renaissances littéraires et linguistiques, où les questions de langue passent au premier plan et prennent une importance évidente, ainsi que certains problèmes des rapports entre la forme et le fond. Nous nous réservons de reprendre ailleurs, avec plus de développement, la discussion des questions complexes qui se posent dans ces situations. Mais dès à présent, il semble *a priori* raisonnable de prendre pour accordé que ces cas privilégiés se distinguent par des rapports de structure qui leur sont propres, et ne se retrouvent sans doute pas dans les autres, du moins d'une façon aussi accusée. S'il en est bien ainsi la méthode proposée doit permettre de dégager justement leurs traits les plus caractéristiques, et les configurations fondamentales de leur structure. Ainsi cette méthode non seulement peut être envisagée comme une des approches dont le choix est abstraitement concevable, mais doit, semble-t-il, se recommander, pour cette sorte de sujets, comme celle qui se place au point de vue le plus central et le plus capable d'en faire saisir la réalité intime.

3° La doctrine fonctionnelle de l'école de Prague, dont découlent les vues qui viennent d'être exposées, dépend historiquement d'une évolution plus générale de la linguistique, que l'on a souvent appelée la « réforme saussurienne », qui met au premier plan la description des équilibres d'états simultanés, « synchroniques », par opposition à la tendance antérieure qui plaçait le centre de gravité dans les recherches historiques ou « diachroniques ». Ces dernières avaient, entre autres choses, suivant une

remarque de Marcel Cohen « poussé à la description du plus grand nombre de langues possibles (1) » ; et cette impulsion s'était exercée avec une préférence marquée pour les humbles dialectes et les langues de peuplades sauvages. Le programme de Prague insiste avec raison sur la nécessité d'étudier aussi les formes supérieures, langues communes, culturelles, littéraires et poétiques. Cette opposition apparente a eu le mérite de faire apparaître que les deux ordres de recherches ne sont nullement exclusifs l'un de l'autre, mais doivent se compléter. L'étude des formes simples, inférieures et « primitives », est fondamentale, au sens propre du terme, pour déterminer les éléments et les fonctions de base. Mais celle des formes supérieures est indispensable, car elle permet seule d'observer des rapports plus complexes d'organisation, caractérisés par la subordination de certaines fonctions à d'autres. On en dira quelques mots plus loin à propos des langues littéraires et poétiques. C'est la recherche de ces organisations et subordinations qui doit constituer un des principaux objectifs dans l'étude des formes littéraires.

4° Ce principe semble d'ailleurs déborder le cadre de la science du langage et semble viser d'apparents conflits du même genre entre certaines études de formes inférieures de la vie psychologique, intellectuelle, sociale, politique, économique ou religieuse, et celle des formes supérieures hiérarchisées, qui subordonnent des fonctions primaires à des synthèses d'un tout autre caractère. Ainsi l'analogie des méthodes linguistiques pourrait peut être contribuer à apaiser certains conflits, et l'on reconnaît un vœu analogue à celui par lequel Stender Petersen commence son article mentionné ci-dessus : « cette tentative de Louis Hjel- » mslev pour créer une théorie linguistique contient, pour d'autres » sciences humanistes, une incitation extrêmement forte à trou- » ver — chacune à part ou même en commun — une base théo- » rique analogue à celle qu'il a voulu donner à la linguistique. » Une telle entreprise servirait sans doute à faire sortir ces » sciences de leur état d'éclectisme... » (l. c. p. 277). Comme con-

(1) *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris vol. XXXVII* (1936), p. 2, dans un tableau général de la linguistique, tracé à propos de l'ouvrage de Louis Hjelmslev, *La catégorie des cas.*

séquence l'analyse fonctionnelle devrait semble-t-il enseigner à ne pas rejeter comme dépréciatives les identifications d'éléments « primitifs », réemployés comme matériaux, dans des systèmes supérieurs, à de nouvelles constructions d'un tout autre contenu significatif, comme on essaiera de le montrer dans la suite.

L'application de ces principes exigera encore bien des tâtonnements et des mises au point, auxquels nous espérons contribuer ultérieurement d'une façon plus étendue. Le présent essai n'est qu'une modeste tentative, pour laquelle on doit solliciter beaucoup d'indulgence, car elle est une des premières, sinon la première, à notre connaissance. On ne se réfèrera guère, en effet, à celle de O. Fischer sur *le symbole des mères dans le Faust de Goethe* dans les *Travaux du Cercle linguistique de Prague*, vol. VI, (1936), pp. 207-221, qui se maintient à des hauteurs décourageant l'imitation. On devrait plutôt noter comme modèle celle de Peter Bogatyren sur *La chanson populaire du point de vue fonctionel*, (ibid. pp. 222-234), qui cependant n'est pas non plus tout à fait comparable, parce qu'elle ne porte pas sur un écrivain déterminé. Il ne reste qu'à passer de trop longs préliminaires à la présentation de la personne et de l'œuvre de celui que nous avons pris pour exemple.

* * *

Depuis que la Librairie Ṣâder, à Beyrouth, a publié en 1949-50 trois volumes d'œuvres complètes en langue arabe de Gabrân Ḫalîl Gabrân, bientôt suivis de traductions de ses œuvres en langue anglaise, il est devenu beaucoup plus aisé de se faire une idée juste de cette œuvre.

Le soin de cette édition a été confié à Miḫâ'îl Nu'aimeh, ami et compagnon de lutte de Gabrân, dans cette période romantique de la littérature arabe moderne, qui rappelle le *Sturm und Drang* allemand, et à laquelle ils prirent l'un et l'autre une part active au sein du cénacle littéraire de la *Râbiṭah Qalamîyah*, « Ligue des gens de lettres ». L'introduction du premier volume, rédigée par Nu'aimeh, reprend et précise les indications déjà publiées dans *Al-γirbâl*, « le crible » (Caire 1923), aux deux chapitres intitulés as-sâbiq (c. r. de *The Forerunner*, « le précurseur ») et

ᵒawâṣif al-ᵒAwâṣif (c. r. du livre *Al-ᵒAwâṣif* « les ouragans »). On doit aussi à Nuᵒaimeh un volume de souvenirs sur *Gabrân Ḫalîl Gabrân, Ḥayâtuh, mautuh, 'adabuh, fannuh,* « Gabrân... sa vie, sa mort, son œuvre littéraire et artistique » réédité en 1943 à Beyrouth chez Ṣâder. Il faut aussi tenir le plus grand compte de l'étude pénétrante de Fu'âd Ephrem Bustâni, dans la revue Catholique *al-Mašriq*, « A propos de Gabrân », XXXVII, 2 (avril-juin 1939) pp. 241-268, qui apporte des documents inédits et des souvenirs d'une autre source, au point de renouveler entièrement, suivant l'expression de son auteur, « les recherches sur Gâbran ». De l'ensemble se dégage une masse de faits nécessairement plus riche que la notice de G. Kampffmeyer et Ṭ. Khemiri dans *Leaders in contemporary arabic literature* (Leipzig, Cairo, London 1930, pp. 17-19), où l'on trouvera avec la liste de ses œuvres (1), d'autres références bibliographiques, notamment un article de Marie Ziyâdeh dans le *Muqtaṭaf* (janvier 1929) et l'important article, toujours actuel, du Prof. I. Kračkovsky dans le *Monde Oriental* XXXI (1927) sur les écrivains Syriens d'Amérique, enfin des appréciations très objectives (2).

Gabrân Ḫalîl Gabrân est né le 6 décembre 1883 à Bšarre, village maronite qui domine la vallée de la Qadîšah, une des plus septentrionales du Liban, après celle qui la rejoint presque au village voisin d'Ehden. Quelques centaines de mètres plus haut le bois des Cèdres universellement connu met sa tache sombre sur une ancienne moraine. Plus bas, dans la vallée, s'élancent les clochers de nombreux couvents, comme celui de Gozḥaiya. Le nom même de la rivière laisserait supposer une croyance au caractère sacré de ses eaux dans une antiquité recu-

(1) Il y a de légères discordances sur les dates avec celles de Nuᵒaimeh, qui donne : *Al-Musiqa*, New-York, 1905, *ᵒArâ'is ul-murûg*, N. Y. « un peu plus d'un an après ». *al-Arwâḥ ul-mutamarridah*, N. Y. 1908 ; *al-Agniḥat-ul-mutakassirah*, N. Y. « quatre ans après » : *Damᵒah wabtisâmah*, articles publiés de 1903 à 1908 dans le journal *al-Muhâgir* et réunis en volume sous ce titre en 1914 ; *al-Mawâkib*, N. Y. 1919 ; *al-ᵒAwâṣif*, publ. al-Hilâl, Caire 1920, dernier livre en arabe de Gabrân, car *al-Badâ'iᵒ wa-ṭ-ṭarâ'if* est un recueil de morceaux choisis extraits de ses autres œuvres, et dont il n'a « choisi » lui-même ni les textes ni le titre (Caire 1923).

(2) Le petit livre de Gamîl Gabr. *Rasâ'il Gabrân* « Lettres de G. ». Librairie Bairût, eyrouth 1951 (104 pp.) contient 49 lettres, dont 8 à May Ziyâdeh.

lée. La mère de Gabrân, Kâmileh, fille du « Ḫûri Estefân » épousa en premières noces Ḥanna Raḥmeh, dont elle eut un fils, Buṭros, avant de devenir veuve au Brésil, puis en secondes noces Ḫalil Gabrân, dont les affaires ne semblent guère avoir prospéré, et auquel elle donna un fils Gabrân, ensuite deux filles Maryâna et Sulṭânah. La famille émigre en Amérique, comme beaucoup d'autres familles libanaises d'alors, en 1895, emmenant Gabrân âgé de douze ans, pour le renvoyer peu après à Beyrouth faire ses études dans un milieu maronite, au collège de la Sagesse, où il reçoit une solide culture arabe. Il eut donc toute possibilité de s'imprégner les yeux, suivant l'expression de Mihâ'îl Nuᵒaimeh, « de la splendeur de ces paysages libanais tout chargés de souvenirs religieux ». De retour en Amérique, à Boston, en avril 1902, d'après la même source — que nous citerons désormais en abrégé : M. N. — il trouve sa famille attristée par la mort de sa plus jeune sœur Sulṭâneh, premier deuil d'une longue série. Il perd ensuite son frère aîné Buṭros et sa mère en 1903. Les conditions d'existence semblent avoir été précaires pour la famille, même avant ces catastrophes, et M. N. se fait l'écho des jugements sévères portés par la colonie libanaise sur ce jeune homme qui pourrait travailler et prolonge ses études sans profit. C'est à des concours bénévoles qu'il doit de pouvoir les continuer à Paris, à l'école des Beaux-Arts, de 1908 à 1911. Peu après son retour en Amérique il se fixe à New-York, où il vit seul pendant 22 ans, nous dit F. E. Bustâni, mais ce chiffre ne concorde pas bien avec la date de sa mort, survenue subitement le 10 avril 1931, à la suite d'un surmenage excessif.

Cette existence si peu chargée d'événements, pourtant assombrie de tristesses et d'épreuves, est toute entière remplie, jusqu'à une mort prématurée, d'une double et triple activité dont on connaît peu d'exemples. La société New-Yorkaise voyait surtout en Gabrân le talentueux peintre de quelques portraits de personnalités mondiales, comme Maeterlinck et ᵒAbbâs ᵒAbdul-Bahâ, alors qu'il était déjà célèbre dans le monde arabe par ses contes, ses romans et ses « poèmes en prose », selon l'expression forgée tout exprès par la revue de Girgi Zaidân. La même société apprit à connaître ensuite le Gabrân auteur de plusieurs ouvrages en

langue anglaise : *The Madman* (1918) *The Forerunner* (1920) et surtout *The Prophet* (1923), qui eut de nombreuses éditions, et qui lui valut la gloire avec la fortune, alors que ses œuvres arabes étaient restées incomprises, au témoignage de M. N. dans son *γirbâl* de la même date (1923, p. 221). Aussi « Gabrân le peintre ne tarde pas à s'effacer devant Gabrân le poète et le penseur, aux yeux des Américains, excepté les connaisseurs en art pictural, qui continuèrent à apprécier le peintre, tout en respectant l'auteur (1) ». Cette singulière destinée, vouée à l'art sous plusieurs formes, passe par les vicissitudes ordinaires de la vie d'un artiste, avec ses débuts très pénibles jusqu'à la consécration du succès. Mais il est permis d'y voir également le reflet et le résumé de celle de tout un peuple.

Gabrân qui croyait à la métempsychose, ne regardait pas comme un « hasard aveugle » sa naissance dans les montagnes du Liban-Nord, si riches en sortilèges naturels et en souvenirs religieux (2). Il est à peine moins nébuleux de chercher dans ses compatriotes les héritiers directs de ces Phéniciens au cœur « bardé d'un triple airain », ces Vikings du monde antique, dont l'histoire et la légende s'accordent à nous peindre la prouesse aventureuse, toujours prête à la course au-delà des mers. C'est un fait que les Syriens et Libanais d'aujourd'hui continuent cette tradition en colonisant le monde entier, toujours dans la même direction, mais en dépassant désormais largement les colonnes d'Hercule. Ne semblera-t-il pourtant pas bien hasardeux de comparer à d'antiques exploits les débuts de l'émigration libanaise en Amérique au XIX^e^ siècle, simple fait divers s'expliquant par des causes économiques et locales ? Il n'en est pas moins tentant d'y voir la résurgence actuelle d'un passé lointain, mal connu dans ses détails et dans ses causes, d'autant plus qu'à y regarder de plus près on découvre que les Libanais n'ont jamais cessé de naviguer, dans toute la mesure compatible avec leurs moyens.

Les aventures maritimes des Phéniciens ont dû commencer dans la joie tumultueuse des départs. Le moment le plus dangereux était le débarquement sur un sol inconnu, car les éléments

(1) l. c. *Mašriq* XXXVII, 2, p. 261.
(2) Introduction aux *Œuvres complètes*, p. 13 bas.

conjurés offraient moins d'aléas aux navigateurs que les mauvaises rencontres sur la terre ferme. Aussi fuyaient-ils toujours plus loin vers l'espoir de côtes inhabitées. Et aujourd'hui ? Le cruel isolement des peuples transplantés, comme celui de Gabrân et de sa famille, ne procède-t-il pas du même élan d'évasion, en quête de nouveaux rivages encore vierges ? Il est caractéristique de trouver l'amertume de l'exil fréquemment évoquée dans l'œuvre de Gabrân, et surtout parfois transposée en thème d'exaltation de la solitude, avec des accents qui rappellent le « mal du siècle » et le désespoir lyrique de Rousseau : « Me voici étran- » ger dans le monde. Je suis un exilé, et l'exil ajoute à la cruauté » de la solitude, l'appréhension douloureuse de la société des » hommes... Étranger je suis à mon peuple et à mes amis... » Étranger je suis à moi-même. Je suis un exilé dans ce monde, » où j'ai parcouru l'orient et l'occident, sans trouver mon pays » natal, ni personne qui me connaisse... (1) ». L'aventure s'achève en retour sur soi-même et en crise de refus du monde tel qu'il est. Elle portait en germe le désenchantement, l'aversion pour la vie sociale et l'insurrection contre ses servitudes.

Longtemps Gabrân est apparu comme le type même du révolutionnaire. Les personnages de ses premiers contes sont des victimes et des révoltés. Martha et « Jean le Fou » ne sont guère que prétextes à déclamations. Le titre même des deux recueils suivants est suffisamment explicite. « Les âmes révoltées » (1908) et « Les ailes brisées » (1912). Cet aspect de son œuvre a été abondamment analysé par M. N. dans son *γirbâl* et dans l'introduction des *Œuvres complètes*. Mais on y trouve déjà la remarque judicieuse que cet aspect n'est pas le seul. Le critique n'a pas de peine à montrer à quel point il était naturel que Gabrân l'idéaliste s'insurgeât contre les laideurs de la réalité. D'autre part le Liban de son époque était la proie de nombreuses féodalités. Sa révolte n'est pas non plus sans aucune résonance politique, à en juger par l'invocation à la liberté qui termine l'histoire de *Ḫalîl* l'impie « Des sources du Nil jusqu'aux bouches de l'Euphrate... des bords de la péninsule au front du Liban,

(1) *Œuvres* III, p. 164-4, morceau intitulé *aš-šâ°ir* « le poète » dans le recueil *al-°Awâṣif*

des rivages du Golfe persique aux flancs du Sahara, s'élèvent vers toi les yeux remplis de larmes où fondent les cœurs... » On y sent passer un souffle de l'inspiration panarabe. Dans les cas les plus fréquents la révolte de Gabrân s'attaque à des thèmes plus généraux et plus abstraits : la société, les hypocrisies, les tyrannies, et finalement les lois et institutions. C'est une critique incendiaire et nihiliste à laquelle il est sans doute permis de rattacher l'ardeur révolutionnaire des écrivains Arabes d'Amérique, iconoclastes en littérature et en grammaire autant qu'en doctrines sociales, sorte d'avant garde de tout le mouvement de rénovation et de réforme du monde arabe moderne.

Autant qu'à l'émancipation de l'individu cette école vise à la libération de la langue et de la pensée des chaînes du formalisme et de l'esclavage du passé. Comme il arrive souvent en pareil cas, la révolte est beaucoup plus verbale qu'effective, et les écrivains de cette école ne songent guère à rompre avec les règles traditionnelles du langage. Les incorrections qu'on leur reproche parfois sont bien plus souvent le fait d'inadvertances que d'un propos délibéré. Ils ont cependant innové dans l'adoption de genres littéraires nouveaux comme le « poème en prose » où se laissent discerner diverses influences occidentales : celle de Walt Whitman sur Amîn Raiḥâni, reconnue par Kračkovsky, mais aussi sûrement celle de Nietzsche sur Gabrân, car elle est attestée pour lui par M. N. (1), et d'ailleurs s'étend à beaucoup d'écrivains de la même génération, comme c'est le cas pour André Gide. L'influence de la forme de *Also sprach Zarathustra* ne semble guère contestable. Mais les mêmes écrivains ont aussi sacrifié aux genres les plus usés de la poésie classique, et on peut même se demander, avec Kračkovsky, si le « poème en prose », dans son apparente nouveauté, n'effectue pas un retour aux rythmes les plus primitifs de la poésie dans les langues sémitiques, en remontant les siècles, par delà la *maqâma*, au moins jusqu'à la prose arabe antique, et peut être aussi à celle du Coran. Cette révolution s'est donc plutôt définie elle-même par sa pensée, et surtout dans le souci de donner la prédominance au

(1) Introduction, p. 35-36.

fond sur la forme, attitude qui peut sembler naturelle à plus d'un moderne, mais qui ne l'était nullement pour la littérature arabe de la décadence, pas plus que chez nos postclassiques de 1820, au moment de la poussée romantique.

Longtemps donc Gabrân a incarné cet esprit de révolte et de négation, provoquant les colères et les imprécations des bien-pensants. Parmi les « idoles » et les « féodalités » contre lesquelles il s'insurge, figurent en bonne place le « cléricalisme » et les chefs religieux de sa patrie. Ces attaques n'ont pas manqué de lui valoir l'hostilité puissante du clergé et des notables dans les communautés chrétiennes, parfois aussi les critiques sévères d'une revue sérieuse et pondérée comme *al-Mašriq*, dirigée par les Jésuites de Beyrouth. Aussi faut-il savoir d'autant plus de gré à l'objectivité scientifique de F. E. Bustâni, et à la profonde pénétration avec laquelle, dans l'étude que nous avons citée, il soulève un coin du voile pour nous faire entrevoir la personnalité réelle de cet ennemi des lois. Il ne sera plus désormais possible de porter un jugement sur Gabrân sans tenir le plus grand compte des éléments nouveaux qu'il nous apporte dans cet article d'*al-Mašriq*, et qui nous font voir dans Gabrân un grand penseur spiritualiste, consulté à l'occasion par Krishnamurti.

Mais si l'on veut bien nous pardonner l'espèce de rêverie historique esquissée plus haut, nous ne résisterons pas à la tentation d'expliquer ce second aspect de Gabrân par des tendances profondes déjà apparentes chez ses plus lointains ancêtres. Si l'esprit révolutionnaire n'est pas chez lui le plus important, c'est que le goût de l'aventure, qu'il semble tenir d'eux, s'est manifesté dans sa patrie dès les premiers âges autrement que par des vagabondages lointains. Une autre aventure s'y est déroulée sous forme de périlleuses explorations des arcanes du monde spirituel. Aucun autre coin du monde n'a vu naître autant de pionniers de la pensée religieuse ou métaphysique, autant de prophètes et de fondateurs de religions. Toute cette Asie mineure est un des hauts lieux où souffle l'esprit. Presque chaque nouvelle découverte apporte un témoignage de plus de cette intense activité de la pensée mystique, aussi bien les textes de Râs-šamra que les manuscrits de la Mer morte.

N'est-ce pas cependant une illusion de notre ignorance ? Et ne pressent-on pas une pensée religieuse aussi originale ailleurs, chaque fois que des indices laissent deviner quelques traits de mystères ensevelis dans l'oubli ? Les « tabous d'écriture » qui semblent avoir fait obstacle, chez certains peuples indo-européens à la rédaction des textes sacrés, n'ont-ils pas entraîné des pertes irréparables ? Et la grande supériorité des « Sémites » ne tient-elle pas dans l'interférence de leur histoire avec l'origine de l'écriture — surtout l'écriture alphabétique — tournant décisif dans l'évolution de la pensée humaine ? Il est vain de poser des questions destinées à rester sans réponse. Ce qui semble hors de doute c'est que Gabrân surgit brusquement comme une réincarnation de cet esprit d'angoisse métaphysique et d'effort pour percer les mystères de notre destinée, en lequel il est permis de voir un trait caractéristique des populations de ces terres « bénies » de Syrie et du Liban, si richement douées à tant d'égards, un trait « sémitique » encore que ce terme ne comporte aucune signification précise, ni ethnographique ni géographique, ni même historique à y bien regarder, en dépit des brillantes exégèses de Renan sur ce thème biblique.

Vue sous cet angle la carrière littéraire de Gabrân prend une nouvelle signification. Il est facile de trouver dans l'analyse de ses œuvres successives, comme le fait Nuᶜaimeh dans son Introduction à celles-ci, le plan d'un développement graduel de son génie : de la tempête révolutionnaire de sa jeunesse à l'apaisement mélancolique de son âge mûr, à l'amour de la retraite et de la solitude, enfin à la sagesse désabusée du renoncement. Il est permis de se demander si cette interprétation facile ne dérobe pas à notre vue l'unité profonde de sa pensée. Nuᶜaimeh savait mieux que personne à quel point le Gabrân du début est le même que celui de sa fin, et ne manque pas de le dire en maint endroit. Les souvenirs rapportés par F. E. Bustâni, dans l'essai dont il vient d'être question, nous révèlent la fort curieuse histoire du livre *an-Nabi*, première version écrite en arabe du *Prophet*, et sur laquelle Gabrân aurait demandé l'avis de sa mère. Celle-ci, qui nous est dépeinte comme une de ces mères libanaises à la forte personnalité, s'étant fait elle-même une culture d'expérience

personnelle, unie à un sens intuitif prompt et délicat des hommes et des choses, trouve le livre remarquable, mais prématuré. Gabrân le laissa dormir pendant cinq autres années, puis revint au « Prophet », et l'écrivit de nouveau en arabe. A peine eut-il terminé qu'il se figura entendre le jugement de sa mère, morte dans l'intervalle, et trouva que le livre n'avait pas encore atteint le degré de maturité voulu. Il le déchira sans même le relire jusqu'au bout. Il l'écrivit encore en arabe une troisième fois et le laissa « fermenter » pendant dix autres années. Quand il le reprit ce fut pour le déchirer de nouveau comme insuffisant. Puis il l'écrivit d'un trait en langue anglaise. Il avait alors plus de trente-cinq ans et son horizon s'était élargi. C'est cette version du « Prophète » qui étendit sa renommé au delà des cercles littéraires, et retint l'attention des hommes de religion, au point qu'on en lut des passages dans certaines églises, qu'on en chanta des hymnes dans certaines synagogues, et qu'on le traduisit en plus de dix langues. La traduction arabe n'a pas plu à Gabrân mais il avait déchiré l'original et ne s'est jamais décidé à le récrire.

Même en supposant que la première version arabe n'était pas encore un véritable livre complet, on reconnaît dans cet épisode les découragements du poète aux prises avec la malignité des mots qui doivent lui servir d'interprètes. Il est vrai que le résumé que nous en donnons ci-dessus d'après les pp. 261-2 de l'article de F. E. Bustâni, laisse apercevoir les traits stylisés d'une petite légende familiale. On y distingue même la formation d'un « cycle » du personnage de la mère, à la mémoire de laquelle Barbara Young annonçait la publication d'une brochure contenant ses paroles recueillies par son fils. Même en tenant compte de cette stylisation possible, il reste le fait bien connu que Gabrân ne trouvait pas du tout réussie la traduction arabe de son *Prophet*, et cependant n'en a pas fait lui-même une autre. Il y a lieu d'en rapprocher un autre fait dont la signification n'a jamais été recherchée jusqu'à présent. Après le recueil *al-ʿAwâṣif* il n'a plus donné en arabe que de courts articles, ainsi que le rappelle M. N., surtout pour le supplément annuel de la revue

As-Sâyeḥ (1). Si l'on part de ces deux points solidement établis, on ne voit aucune raison de révoquer en doute le témoignage de Gabrân sur une première version du *Prophet* écrite en arabe avant 1903 et qui aurait subi de nombreux remaniements, comme il arrive à plus d'une œuvre littéraire. On lui connait par ailleurs, vers cette même époque, une intense activité littéraire et de nombreux essais en arabe, publiés de 1903 à 1909 par le journal *Al-Muhâgir* et réunis ensuite en volume en 1914 sous le titre de *Damᵒah wa-btisâmah*, par Nasîb ᵒArîḍah. On sait aussi qu'à cette époque il n'était pas suffisamment sûr de lui en langue anglaise pour se risquer à écrire (2). Si l'on admet l'exactitude foncière de ce récit, il s'en dégage une conclusion qui semble ne laisser prise à aucune doute, parce qu'elle est abondamment confirmée d'autre part : Gabrân a eu dès le début de sa carrière, conscience d'un message à communiquer. Cette idée paraît tellement centrale que c'est elle que M. N. place au seuil de son Introduction, avec des citations de Gabrân : « Je suis venu pour dire une parole, et je la dirai. Si la mort » me fait repartir avant de l'avoir prononcée, c'est demain qui la » dira. Car demain ne laisse aucun secret enseveli dans les plis » du livre de l'infini » ; et encore : « ce que je dis maintenant » dans une seule langue, sera répété par celui qui vient en de » nombreuses autres (3) ». Ce sentiment impérieux d'une sorte de mission explique des procédés littéraires inusités dont il faut en premier lieu débrouiller les étranges complications. Ensuite il deviendra possible d'essayer de se rendre compte de la nature et du sens de ce « message », dont Gabrân semble défier le destin d'étouffer la manifestation.

(à suivre)

Jean LECERF
(Alger)

(1) Introduction aux *Œuvres*, p. 41. Les dates données ne coïncident pas avec celles de Kampffmeyer et Khemîri l. c. p. 17 : *al-ᵒAwâṣif* est sorti en 1920 des presses de *al-Hilâl*, et *al-Mawâkib* avait été publié auparavant en 1919.

(2) M. N. Introduction pp. 28-29 et *Gabrân Ḫalîl Gabrân*, p. 91.

(3) Introduction p. 11-12, avec référence au recueil *Damᵒah wa-btisâmah*, article *ṣaut-uš-šâᵒir*, « la voix du poète », que l'on trouvera dans les *Œuvres* vol. II, p. 223, mais sous le titre *al-Ḫâtimah* (par suite d'une confusion entre la conclusion de l'article précédent et celle du recueil entier). Le texte présente une ambiguïté : « par une seule langue, par la langue d'un seul homme », ou « en une seule langue » ; le commentaire de M. N. semble en faveur du second sens.

PROBLÈMES INITIAUX DE LA SOCIOLOGIE JURIDIQUE EN AFRIQUE DU NORD

Il y a bien longtemps que l'histoire de France a renoncé à chercher dans l'opposition des Germains et des Gallo-Romains la clef de la société médiévale. Mais les livres sur l'Afrique du Nord opposent toujours d'entrée de jeu 'Uqba et la Kâhina, l'oriental et l'africaine. A ces deux protagonistes s'en ajoute même depuis un siècle un troisième, l'« européen ». Qu'il y ait du vrai dans ces symétries, c'est possible. Que l'institution maghrébine se résolve en apports africains, orientaux et méditerranéens, c'est probable, encore que vague. Que ces trois facteurs, leurs vicissitudes propres, leurs rapports d'influence et de réaction jouent un grand rôle historique et sentimental, c'est hors de doute. Mais l'analyse trouve-t-elle son compte à une variété aussi sommaire ? Préalablement à la recherche anatomique, n'est-ce pas l'examen des fonctions du corps qu'il faut tenter ? Et d'ailleurs, en serions-nous à la connaissance du squelette, qu'on peut se demander ce qu'y aurait gagné celle du sujet vivant. Nos peintres ne s'exercent plus, comme jadis, à dessiner les nerfs, les tendons et les os avant de les envelopper de chair. Ils ont raison. La prise la plus immédiate qu'on a d'une société peut aussi offrir le meilleur point de départ, à condition toutefois de n'être pas déformée par les poncifs et les hypothèses.

Appliquons cette vision immédiate à la société maghrébine. Que percevons-nous aussitôt ? Des mélanges et des continuités. Des oppositions et des contrastes. Tout s'entrechoque et se

diversifie. Tout se mêle et s'apparente. On pressent qu'une réalité aussi trouble résulte d'un nombre infini de rapports.

Fragilité du compartimentage de la vie juridique

Seulement, de ces rapports ressortent des motifs — personnalités, systèmes, pays, tribus — d'une telle vivacité qu'elle attire le regard. Après quoi, elle égare la recherche dans les subtilités du débat d'origines. Or ces cadres traditionnels ne sont peut-être pas sûrs. Ils résultent peut-être de l'histoire plus qu'ils ne la dirigent. Et les droits, « droits publics » en particulier, mais aussi mœurs et folklore, ont beau s'y inscrire avec une apparente spontanéité, leur définition dépendra dans une large mesure de l'idée qu'on se sera faite des rapports entre la partie et le tout.

Prenons un exemple, le Maroc. C'est un pays où le particulier ne s'articule plus au général, non plus que le local au régional. Depuis quand ? C'est difficile à dire. Toujours est-il que cette division autorise apparemment l'expression de « mosaïque de groupes ». Cette métaphore a été mise en action par les dynasties marocaines comme par le Protectorat. Elle s'est donc imposée durablement. De fait, chaque unité — et elle n'est parfois que cantonale, comme dans les massifs montagneux — ne s'ordonne avec ses sœurs selon nulle différenciation. Simplement, elle se répète à l'infini. Serait-ce un trait de vie « fermée », d'anarchie cellulaire aux éléments chacun clos sur soi-même ?

Non sans doute, puisque une prodigieuse circulation anime l'ensemble. Déplacements à long terme des troupeaux, cycles de marchés, rayonnement des foyers urbains, émigration, ample et chaleureuse géographie de la foi, avec ses doctes pérégrinations, ses foires patronales, ses cheminements d'initiés : tout écarte ici l'idée d'un compartimentage. Et pourtant elle s'affirme par des traits aussi peu contestables : l'insularité des villes, qu'un contraste presque ethnique oppose même à leur banlieue ; l'isolement de populations qui sont restées inviolées dans leurs repaires depuis le haut moyen âge ; un grand morcellement linguistique etc...

Il serait facile, et un peu vain, de poursuivre là-dessus l'anti-

thèse. Force des particularismes : oui, certes, et qui coûta cher à tous les conquérants. Mais aussi instincts unitaires postulant un pouvoir central, ce Makhzen, qui, somme toute, existe depuis l'origine. Archaïsme non seulement défensif, mais arrogant du Rif, du Haut et du Moyen-Atlas : bien entendu. Mais aussi surprise de trouver, dans les moindres recoins, des organisations qui révèlent une notion de la légitimité et de l'état. Des multitudes de parlers règnent, à quelques kilomètres les uns des autres parfois, et sans communication semble-t-il. Oui, mais ce pays de mots en liberté, plutôt que de dialectes, se juge en fonction d'une langue classique, où il salue l'unité éminente de l'esprit.

Dans ce pays, tel qu'il est au début du XX^e siècle, il n'y a au fond ni complexité locale, ni hiérarchie féodale, ni centralisation nationale. Observons, sans hypothèse d'origine, ces *disjecta membra* comme ils s'offrent à nous. Leur diversité recouvre des corrélations. Mais ces corrélations ne sont pas fonctionnelles. Elles dénoncent à la fois une homogénéité et une dispersion fort difficiles à approfondir, pour peu que l'analyse ne s'en tienne pas aux couleurs tranchées de la surface. Elles font que le pays ne soit ni un ni divis, qu'il ne nourrisse ni une vie centrale qui achève et résume les provinces, ni une vie locale au sens plein. Car il y a bien au Maroc à ce moment des vies particulières, disjointes et pullulantes, mais non des vies publiques locales, ou provinciales, comme l'entend l'histoire européenne. Tout à l'inverse de celle-ci, telle du moins que l'interprétait le romantisme visionnaire d'un Michelet, le Maroc saadien, par exemple, n'a pas connu, « cette pure et noble généralisation » qui anime les parties vers le tout, et crée en Europe les nations modernes. Et l'on ne peut observer encore, même aujourd'hui, de régions autonomes tendant à se rejoindre par croissance naturelle. L'unité qui s'est cherchée, ou réalisée à diverses époques est une unité d'en haut.

Mais peut-être répond-elle à d'anciennes synthèses. De fait l'évolution du pays semble s'être faite dans le sens de la fragmentation. C'est au fond du passé que s'entrevoient les grands ensembles. Depuis, des forces de rupture ont agi. Mais non sans

que survive çà et là le vestige d'anciennes liaisons. C'est ainsi que la structure la plus intime, l'accent authentique de beaucoup de ces sociétés, ne s'entendent pleinement que par référence à quelque chose de plus antique et de plus ample. Ce sont des sociétés *en fonction de* et *à partir de.*

Au seuil d'une enquête sur les droits maghrébins, nous voilà donc amenés à révoquer en doute les cadres commodes et respectables qui semblaient jusqu'ici s'imposer à l'étude. A considérer comme suspect, sur le plan de l'analyse institutionnelle, le compartimentage du pays et de ses institutions.

Vanité du débat d'origines

Trouverons-nous plus de sûreté dans l'analyse des rapports entre influences orientales, africaines et européennes ? Bornons-nous à deux seulement de ces facteurs historiques, en éliminant le dernier en date, que nous constituons par notre présence et, dans une certaine mesure, par notre enquête. Hélas, ce binome de l'arabisme et du berbérisme, de l'Orient et de l'Afrique, du conquérant théologien et de l'autochtonie vivace,n'est pas aussi simple qu'il pourrait le paraître. Pis encore : les deux termes du rapport se dérobent.

Le Maghrébin, c'est quelqu'un qui se pose, se définit lui-même par rapport à l'Orient, mais jamais sans l'Orient. Le débat entre normes locales et orientales n'est donc pas dans son droit une lutte d'égaux, de rivaux ou même de partenaires étrangers l'un à l'autre. Les efforts accomplis pour créer ou consacrer des systèmes juridiques positifs— droit musulman algérien, *'amal* marocain par exemple — n'ont point aboli cette réceptivité des formes nord-africaines à un Orient que parent les prestiges de l'âge d'or. Un siècle de réglementation et de pratique algérienne des « habous » n'a pas éliminé les chances d'une critique qui en fît table rase au nom de l'orthodoxie. Le cadi *mujtahid* peut et pourra toujours au Maroc battre en brèche les jurisprudences les plus établies, les formulations administratives ou réglementaires les plus respectables, *ḏahîr* du monarque par exemple, pour maintenir l'incapacité d'un mineur, prononcer un *li'ân*, opérer, au mépris des textes, sur un immeuble « imma-

triculé ». Il ne se départira pas pour autant d'une légitimité que tous, et nous-mêmes, sommes bien forcés de lui reconnaître. On peut dire en ce sens que, dans cette longue crise d'identité qu'est l'histoire de l'Afrique du Nord, plus encore que celle d'autres pays, un idéalisme à argument oriental et un réalisme terriblement concret et vivace se livrent une joute dont l'issue a varié avec les siècles.

S'il est difficile sans doute, et peut-être vain, de poser l'un en face de l'autre les deux jouteurs, on ne peut non plus les hiérarchiser dans des rapports de vassal à suzerain. Dans les droits nord-africains, le débat de l'Orient et de l'Afrique n'est pas celui de deux lois. Il n'est pas non plus celui d'une loi orientale et d'un comportement local, d'une norme et d'une coutume. A l'arrivée — ce que nous avons sous les yeux — le droit du Sous par exemple s'érige en système. Il est cohérent, réfléchi, voulu, dirait-on, puisqu'il procède pour bonne part d'initiatives délibérées : ces codifications qui ont si fort frappé nos chercheurs. Autant de caractères qui ne sont pas ceux d'une coutume, au sens restreint que les juristes donnent à ce terme. Réciproquement, dans le passé, il n'est rien moins sûr que les concepts orientaux soient toujours apparus en Afrique du Nord sous les traits de préceptes dévots, d'une législation savante. S'ils étaient et sont encore transmis sous cette forme par la science citadine et le prosélytisme orthodoxe, dans quelle mesure ne procèdent-ils pas aussi des formes mitigées qu'introduisirent les Hilaliens ? Coutume arabe, systèmes berbères, *fiqh* citadin, initiative des légistes locaux : la construction historique des droits du Maghreb s'est faite de ces quatre facteurs. Oui, certes, mais, observons-le : il n'en est pas un qui ne nous échappe, et par son contenu propre, et par son développement chronologique. Ce qu'il est pourtant permis d'affirmer, c'est que de leurs rapports constants, restés actifs même aujourd'hui, s'est fait un ensemble riche et bâtard. C'est justement sa complexité, sa multiplicité, et une sorte de déplacement de ses éléments internes, qui le caractérisent. D'où son obscurité. L'institution nord-africaine est le lieu même des ressemblances de l'hétérogène et des contrastes de l'homogène.

Quand un législateur du Haut Atlas, comme Ibn Tûmart, instaure ce qui constitua sans doute la plus agressive expression du génie local, c'est au nom de la théologie ghazalienne. Aux yeux des juristes des villes, le problème de la coutume aberrante, et *a fortiori* des droits berbères, s'absorbe dans celui du bédouinisme ou de la décadence. C'est-à-dire qu'il s'annule. Le réformateur le plus imprégné de la sève du terroir, tous ces maîtres de l'heure, marabouts et confrères, par la voix desquels passe un souffle violent d'authenticité locale, ont toujours dit et cru agir au nom de la Salente islamique. A ce que l'on peut observer dans l'Algérie moderne, il n'est même pas exclu que la résistance à la Métropole ne se fasse parfois au nom d'une surenchère d'occidentalisme. Comme jadis la résistance à l'empire oriental se fit au nom du puritanisme le plus légitimiste. Et le résultat de ce passé d'alliances et de révoltes, de contacts et de chocs, d'hérésies et d'alibis, c'est qu'aujourd'hui l'Afrique du Nord soit un pays dont on ne puisse dire ni qu'il est un, ni qu'il est morcelé.

Il faut faire appel à la notion de niveau social, pour rendre compte d'étagements qui font qu'au Maghreb le droit berbère apparaisse ici de façon plénière, là sous forme seulement de vestiges ou de folklore, là encore sous tel ou tel type intermédiaire ou composé, mais sans que jamais se rompe une continuité qui procède à la fois de l'existence d'un fond commun et de celle d'une vocation islamique d'ensemble. Ici système juridique ; là coutume au sens strict ; là seulement usage, ou mode. Cassures ? Non certes. Mais dénivellations.

Que les coutumes du mariage à Fès, citadelle de l'orthodoxie, affectent autant et plus de couleur, « d'originalité », de « spontanéité » que dans des zones réputées « intactes » ; qu'une scrupuleuse islamisation au Mzab et dans le Sous coïncide ici avec le statut coutumier, là avec un ritualisme rigoriste, voilà des faits entre autres qui illustrent ce climat particulier où l'homogène et l'hétérogène se chevauchent, se travestissent, mentent l'un par l'autre.

Toute l'histoire des institutions de ce pays est ainsi un plaidoyer à la fois pour l'unité et pour la particularité, la fusion et

la scission, l'hérésie et le puritanisme, l'assimilation à autrui et la pluralité interne. Les arguments qui s'échangent sont les mêmes pour l'un et l'autre parti. Devant leur faiblesse, devant l'impraticabilité d'une critique sérieuse d'origines, devant notre impuissance à définir, en les isolant, les facteurs qui jouèrent dans le passé, la sociologie juridique devra se résoudre à une démarche préalable et indispensable : une pure phénoménologie des différences et des ressemblances.

Défaillance des faits

Nous n'avons rien appris sur la Kabylie quand nous découvrons une parenté entre ses poteries et les poteries cypriotes ; que nous dénonçons dans ses légendes l'histoire du Petit Poucet, ou dans ses rites de construction des analogies avec les sacrifices inauguraux mélanésiens. Le vieux comparatisme ethnologique échoue en l'espèce à nous dire comment et pourquoi ces faits sont devenus kabyles, ou ce qu'il y a en eux de kabyle. Or, là était la question. Dans un autre ordre d'idées, l'hypothèse des « ligues » ou *leff*-s berbères, qui anime nos recherches depuis une vingtaine d'années, appelle aujourd'hui, par un nouveau progrès, l'analyse sur autre chose que le dualisme fondamental qu'elle relève, et qui procède d'un thème à peu près universel. Ce qu'un tel thème a pu, dans ses applications maghrébines, revêtir d'aspects locaux, assumer de fonctions locales : là est maintenant la question. Elle n'est pas moins féconde que celle que posait la découverte de ces équilibres qui nous a tellement servis dans le déchiffrement des sociétés de l'Atlas. Cependant cette hypothèse avait une grande portée de méthode. Elle insistait sur les valeurs propres de l'enquête morphologique. En orientant de ce côté l'analyse, elle anticipait sur les idées que nous allons plus loin essayer d'exprimer.

Pour revenir à un domaine plus strictement juridique, l'œuvre du regretté G. Marcy semble illustrer les dangers de la collection de faits, et plus encore des classements abusifs. Les préoccupations de ce savant étaient à la fois de comparatisme et de droit positif à la française. Son enquête partait du *Code civil*, mais elle voulait retrouver le *Rameau d'Or*. Les Berbères lui

paraissaient offrir un pont entre ces mondes opposés. Véritable communication entre les Antipodes. L'idée était juste, car le génie de ces sociétés recèle en effet les ordres d'idées les plus éloignés. Mais faute de rechercher les modes de synthèse propres aux groupes qu'il étudiait, G. Marcy s'est lancé, aussi bien en sociologie juridique qu'en philologie, dans les interprétations les plus audacieuses. Un souci plus concret du milieu l'aurait sans doute empêché d'ériger le serment plural en motif distinctif de la chose berbère, alors que la *qasâma* préislamique dément cette prétendue originalité. Ainsi auraient été évitées des comparaisons peu convaincantes avec l'ancien droit germanique. Mais l'on s'explique une telle démarche. G. Marcy cherchait du matriarcat et du totémisme dans l'institution berbère un peu comme Westermarck cherchait des *Survivances païennes dans la religion mahométane* ou comme A. Bel, E. Laoust, H. Basset insistaient à tout coup sur les rites agraires ou animistes. A quelles exagérations ces recherches ne sont-elles pas parvenues ! Desparmet observe que le paysan de la Mitidja, lorsqu'il entre dans un champ, met un brin d'herbe ou une feuille dans sa bouche : une « participation » se nouerait ainsi entre l'homme et la végétation. Westermarck parle quelque part du caractère sacré des cigognes ou du sloughi. C'est aller vite en besogne.

L'option de primitivisme n'est, à certains égards, que volonté de couleur locale. Féconde et méritoire, je veux bien : mais où ne conduit-elle pas ? Le maghrébin de ces savants fait un peu l'effet des personnages d'*Hernani* qui, selon une boutade du temps, passaient tout le temps de la pièce à s'étonner d'être espagnols. Nous posions le nord-africain par rapport à nous, alors qu'il faut le poser par rapport à ses problèmes personnels et à sa complexité interne. En un mot il faut le comprendre par rapport à lui, c'est-à-dire tenir le plus grand compte de ses propres interprétations. Et cela, à vrai dire, s'imposait en simple bon sens, puisqu'il s'agit d'une culture où la raison oratoire et la tradition orale, avec toutes les élaborations, toutes les réinterprétations qu'elles supposent, jouent un rôle majeur.

Aussi bien la collection ethnologique qui s'est poursuivie depuis un demi-siècle, avec une ardeur et une fortune d'ailleurs

décroissantes, ne va pas, osons le dire, extrêmement loin dans la définition de l'homme maghrébin. Pas plus que le compartimentage du pays ne nous mettait sur le chemin d'un véritable droit tribal, les inventaires pourtant si précieux à beaucoup d'égards d'E. Doutté, E. Westermarck, E. Laoust, H. Basset n'ont vraiment révélé la nature d'une société. Ils n'en ont découvert que des images riches et suggestives, certes, mais éparses et qui mentent quand on les rassemble. La définition à tendance animiste ou « magique » qu'ils en ont tirée ne recouvre nullement l'institution maghrébine. Celle-ci la déborde à la fois, tantôt comme chez les Chleuhs ou les Kabyles, et d'autres encore, par une profonde et singulière laïcité, tantôt, comme au Mzab, et d'ailleurs un peu partout, par l'allégeance consciente à un grand monothéisme.

Mais si nous n'avons pas découvert de « fond » magico-religieux à ces institutions, n'est-ce pas que ce fond, là où il apparaît, se présente comme celui de la mer : plein de relief et de dénivellations ? Nous y trouvons tous les contrastes : l'atmosphère communielle et l'atmosphère contractuelle, le sacré et la comptabilité. Le collectivisme et l'individualisme se coudoient dans les mêmes économies. Les législations s'inspirent à la fois du libéralisme le plus débridé et des contraintes communautaires les plus pesantes. De là tant d'interprétations contradictoires, et dont chacune est vraie à part soi, mais échoue à définir l'ensemble.

Exemples de variation

D'ailleurs, pourquoi s'étonner de l'incohérence, de l'asymétrie de tant de faits d'âge, de niveau, de rôle si variables ? C'est la variation qui compte, non le matériel qu'elle affecte. Et la chose se complique d'une colossale confusion des genres. La religion, la magie, l'éthique, le folklore et même la critique rationnelle interfèrent pour colorer tel ou tel fait. Encore cette interférence varie-t-elle selon les niveaux sociaux et psychologiques et selon le secteur géographique considéré.

Les gestes de l'hospitalité par exemple se sont dilués en quelque sorte pour ne plus constituer, à l'échelon de l'ensemble du Magh-

reb, qu'un bon ton tout juste teinté d'affectivité et de chaleur. Mais dans le Haut Atlas, la notion de « fraternité » *ḫuwwa* est encore d'une véhémence qui n'a plus rien à voir avec la générale et fort affadie *ṣoḥba* d'autres régions. Et pourtant celle-ci offre un contenu aussi riche que notre « compagnonnage » médiéval. La *ḫuwwa* du haut Atlas a d'ailleurs elle-même moins de rigueur que les rapports de même ordre qui s'observent chez les Maures ou les Touaregs, voire dans le Moyen-Atlas. Les pactes d'« affrérement » revêtent dans ce dernier milieu une variété de nuances instructive. Ils y ressortissent bel et bien au droit. Sur d'immenses aires maghrébines on perçoit ainsi des différences tenant à des facteurs complexes qui, là, maintiennent ou avivent, là, dégradent ou effacent telle ou telle institution.

Les notions d'origine rituelle, comme celle de l'asile, gardent sur tels points du pays, à Moulay Idris par exemple ou bien au *ḥorm* du Palais impérial, une valeur pratique. Ailleurs non. Le nom du « banni », suppliant, *azwag*, n'avait dans le récent passé de l'Atlas rien de métaphorique. Un terme de même racine est usité dans tout le Maroc, mais avec une puissance variable, pour signifier la « réquisition d'aide, de pitié ». Mais lorsqu'un Chleuh « dresse l'*ʿâr* », *isbid l'ʿâr* auprès de quelqu'un, ce quelqu'un est tenu, aussi bien par les bonnes manières que par ces valeurs même de l'expression, d'écouter la demande. Si *l'ʿâr* s'accompagne d'un sacrifice de bête, qui en multiplie l'effet, la bête égorgée ne sera pas comestible : elle sera comme « dévouée ». Nous voilà sur un plan magico-religieux extrêmement bien dessiné. Dans beaucoup de cas, les concepts de cet ordre témoignent en montagne d'une vigueur qui ne se retrouve en plaine que fort abâtardie. Il n'est pas rare d'entendre employer à Fès ou Rabat le verbe *zâûg* dans le genre familier ou parodique. Ce qui était en montagne prédroit, magie, est devenu usage, savoir-vivre.

Mais la société du Sous n'est certainement pas à cet égard le conservatoire le plus sûr. Sur tel ou tel point, il n'est pas rare que d'autres sociétés, Moyen Atlas, Mauritanie, Ahaggar, Kabylie, offrent un coefficient plus élevé. En matière de droit familial par exemple, une profonde assimilation a fondu les

éléments d'un droit indigène du Sous dans un folklore, plus adhérent certes qu'en plaine à l'armature de l'institution, mais refoulé par l'exubérance d'un génie contractuel. En cela, le prototype même du *fiqh* est largement dépassé.

Des formes rivales peuvent coexister dans le même petit groupe. Voici un canton du Dir marocain, les Nfifa. Deux genres de procédure s'y cumulent : la *cojuratio* et le témoignage. Ces deux « moyens » concourent aux mêmes effets. Rien n'interdit de les imaginer se conjuguant, ou s'opposant de partie à partie dans le même procès. Or la consaguinité des cojureurs confère à leur serment un appoint supplémentaire. Au contraire, celle des témoins constitue motifs de récusation. Donc, deux styles tranchés, deux modes de vie, deux stades si l'on veut : duquel des deux faire la caractéristique du système ? Et la caractéristique ne consiste-t-elle pas justement dans leur paradoxale coexistence ?

Partir de l'observation de l'un d'eux pour déterminer l'âge et la définition d'un système serait illusoire. L'incohérence ou la contradiction interne deviennent l'essentiel. Il faut donc chercher ailleurs que dans les faits inventoriés séparément les éléments décisifs pour l'analyse. Ajoutons que le plus souvent ces faits ne sont le propre d'aucun secteur maghrébin, ni même du Maghreb. On retrouve le *leff* en Tripolitaine, les codifications coutumières au Yémen, tels mécanismes de conservation patrimoniale à la fois dans le Haut Atlas et dans nos Pyrénées.

Nous n'avons le droit de rien inférer de l'existence de traits archaïques, là où il s'en trouve : aliénation de la femme chez les Kabyles, fonctionnement de plusieurs modes d'ostracisme chez les Mzabites etc. L'ethnologie juridique, à elle seule, ne peut caractériser aucune de ces personnalités si tranchées qui s'imposent nécessairement à l'observation. Elle échoue à rendre compte de la diversité de base dont elle se réclame, de cette variété de cantons, tribus, pays, qui était son propre point de départ !

Dimensions élémentaires

Vanité du débat d'origines, fragilité des cadres immédiats de l'observation, incapacité des faits mêmes à qualifier ou définir :

de tels résultats seraient décevants s'ils n'avaient leur contrepartie positive.

Les divers faits sociaux nord-africains : économie, droit, religion, langage, ont beau s'influencer et compénétrer, ils n'en ont pas moins dans le détail une existence précise, et souvent circonscrite sur le terrain. Le crédit qu'on a pu faire à certains d'entr'eux, à ceux surtout qui dégagent le plus suggestif archaïsme, pour caractériser des secteurs, a beau être imprudent, la tentative cesse d'être vaine dès lors qu'on utilise dans l'enquête des méthodes d'enregistrement graphique et chiffré. Seulement ce travail n'a guère été entamé. De quel intérêt ne serait-il pas ! Qu'il serait utile de savoir sur quelles aires de la carte jouent des notions comme le droit de la femme à une part d'acquêts, l'initiative légiférante du groupe, l'efficace de l'injonction rituelle, l'usage du serment plural ; où s'emploient des mots aux puissances variables comme *tiġrâḍ* « rétribution », *qoḍ'a* « forfait », *rḍâ* « agréer », *hreb* « se dérober, se mettre en état de fuite rituelle », etc... Les tentatives n'ont été amorcées jusqu'ici qu'en matière de vocabulaire de base, et seulement pour les parlers berbères, par A. Basset. Aucune carte des aires de technologie juridique, et qui plus est aucune carte ethnologique, que l'on sache, ne permettent d'étudier sur le terrain la distribution de types aussi divulgués que le khammessat partiaire et le salariat agricole, le gardiennage à part de croît ou à forfait invariable, l'expertise commise par le magistrat et l'arbitrage extra-judiciaire, le règlement immédiat et le contentieux formaliste, le primat des preuves préconstituées ou de la joute judiciaire etc.

Autant que j'aie pu m'en convaincre par quelques sondages, les lignes qui seraient portées sur la carte, pour figurer l'extension des faits sociaux, ne coïncideraient pas pour la plupart d'entr'eux. Il serait exceptionnel de trouver des frontières tranchées, comme dans le pays chleuh par exemple, où chaque *taqbilt* cultive un droit autonome. Mais cette systématisation, comme la dispersion et l'irrégularité qui ressortiraient du report graphique d'autres faits dans d'autres régions, n'auraient-elles comme enseignement que de faire sentir à quel point le stade

actuel est complexe et dérivé, que le bénéfice de l'enquête serait déjà considérable.

Apparition d'un fond agro-pastoral

Pourtant, si l'on fait effort pour rectifier la vision, et, dans une certaine mesure, pour éliminer l'histoire, il arrive parfois qu'on ait l'impression d'atteindre une couche très ancienne de droits liés à la nature du pays et à ses plus sommaires impératifs. « Prédroit » plutôt que droit, car cette couche, partout recouverte, n'affleure plus que de temps à autre aux failles d'une épaisse alluvion. Et ses réapparitions espacées portent toutes ce cachet d'incohérence et de discontinuité qui souvent en Afrique du Nord est le signe de l'authentique. Çà et là dans le monde de l'Atlas, mais aussi dans les campagnes les plus « arabes », pointent quantité de faits dont se dégage une commune suggestion : celle d'une civilisation paysanne, assaillie par une civilisation pastorale. Dans tels cas privilégiés, comme celui du Haut Atlas, se décèlent des rapports précis entre le classement toponymique imprimé au terroir, les modes économiques et les subdivisions du groupe. Une vie contractuelle puissante s'articule à un sacré anonyme, d'essence communale, et à la périodicité naturelle des saisons. Mais des synthèses de tel degré sont sans doute l'exception. Sur toute la face du pays ont prévalu des modes plus lâches, en corrélation avec un habitat mal fixé et la dégradation des terroirs. Mais prenons les Haut-Plateaux algériens par exemple. Même là il est difficile de ne pas reconnaître une grande fécondité juridique aux relations spatiales qu'appelle entre « tribus » la circulation des troupeaux. Partout la densité variable de l'habitat, l'ampleur inégale des groupes emportent d'elles-mêmes sur les structures et la psychologie collective des effets où l'on peut suivre la traduction sociale de ce qui n'est à l'origine qu'un caractère physique ou quantitatif. Ainsi un coefficient de concentration ou d'extension géographiques semble rendre compte d'une part au moins de ce qui distingue les Chleuhs des Imazighen. L'antithèse fondamentale de la vie nomade et de la vie sédentaire se réduit peut-être pour beaucoup en fin de compte au jeu de tels

facteurs. C'est ce qui expliquerait la grande fluidité de ces deux formes au Maghreb, leurs affinités profondes, et le passage qui s'opère souvent de l'une à l'autre.

Or prenons-y garde, ces variations du moins au plus d'espace, de la sédentarité au nomadisme, de l'agriculture à l'élevage errant, de l'habitat de bourg, de vallée ou d'oasis à l'habitat mouvant et diffus, s'accompagnent fréquemment de mutations de rapports entre groupes : sujétion ou domination politique, vassalité ou suzeraineté. Rien de plus fécond que l'étude de ces « pactes de protection » dont les populations du Dadès, de l'Anti-Atlas, de Mauritanie, d'Ahaggar etc... donnent aujourd'hui encore des exemples précis. Droit « public » et même droit « international public », dirons-nous : mais il y a de grandes chances qu'à l'intérieur des groupes, une grande part de la vie juridique procède de ce plus vaste contexte, du plus ample au plus étroit, et, si, l'on veut, du dehors au dedans. Sauf dans des cas privilégiés comme les villes « andalouses », l'Afrique du Nord est peut-être justement caractérisée par ces interférences constantes entre le droit public et le droit privé, la vulnérabilité de celui-ci à celui-là. Partout, dans ce pays aux particularismes obstinés, s'observe l'hégémonie des types extensifs. La vie des terroirs les plus étroits est dominée par cette sainteté des grands espaces à laquelle se ramènent le maraboutisme, et peut-être plus encore, à certains égards, l'Islam lui-même. Le cycle des marchés, avec retour des mêmes jours de la semaine à une distance commandée par des conditions complexes, figure sur le sol des orbes plus ou moins serrés, dont nous n'avons pas encore étudié les rapports avec un droit spontané des échanges. Mais ces rapports existent, et ce droit des marchés, avec ses incidences sur le jeu des mesures, des monnaies, l'économie des contrats et de la consommation, a sans doute grandement contribué à la fixation d'un droit général, d'une *Koînè* juridique nord-africaine. Certes des formes plus concentrées s'observent aussi. En Kabylie, au Maroc, nous avons l'habitude de saisir le droit sous la forme de petites personnalités vivaces et fermées, liées à la topographie, et qui ont tendance à exagérer leurs distinctions. Un seul bassin de torrent comme celui des

Gedmiwa, s'il offre des traits d'unification historique, n'en comporte pas moins des différenciations de cantons, et des variétés liées à un sens amont-aval. Mais ce serait une vue par trop simpliste que d'attribuer à un compartimentage naturel, ou présumé tel, ces multiplications d'identités juridiques.

Les faits sociaux ne se présentent pas tellement en Afrique du Nord par teintes tranchées, s'opposant en larges caissons que, si j'ose dire, dans un appareil de marquetterie : touches ténues, même couleur revenant de place en place. L'élimination en pratique du *ṣadâq* de l'épouse n'est pas seulement un trait chleuh, mais aussi un trait kabyle et aurasien. Devons-nous pour autant le considérer comme « berbère » ? Il est plus largement bédouin. En matière de mariage encore, l'invariabilité statutaire du *ṣadâq* couvre des régions aussi différentes que le Haut Atlas, et cet hinterland tunisois que pouvait observer Ibn 'Arafa au XIV^e^ siècle.

Etranges « retours » ; incohérence spécifique ; continuité fondamentale cachée sous d'agressives dissemblances ; agencements qui dissimulent ce que l'on peut imaginer d'un fond agro-pastoral, et s'équilibrent variablement selon le secteur : l'observation ne donne rien d'autre. Cependant, elle rencontre aussi d'évidentes personnalités. Mais celles-ci ne procèdent nullement de tel ou tel fait isolable, ni même des faits tout court. Elles procèdent de la façon dont ceux-ci se combinent. Et la combinaison devient bien plus importante que ses éléments. Il faudrait donc, et ce serait une enquête préalable, essayer de dresser au Maghreb, par report graphique de l'aire de tel phénomène, ou de ses répétitions espacées, un tableau dont ressortirait quelque chose comme une dimension élémentaire des faits sociaux. Mais devant l'extrême complexité des lignes ainsi tracées, on serait amené à chercher dans un autre élément encore l'explication des grands systèmes juridiques du pays.

Grandes constructions juridiques

L'un des plus beaux types de ces systèmes, l'un des plus beaux exemples de construction juridique, et aussi de création historique, est cet « art de juger » *'amal*, qu'il y a une trentaine

d'années découvrait L. Milliot. C'est un droit pragmatique que la pratique judiciaire et une intelligence citadine tournée vers le réel avaient lentement mûri à Fès, héritière en cela des prétoires andalous. La charte d'investiture des cadis marocains les astreint à juger selon l'*'amal*, qu'elle considère donc comme une source valable. Mais il y a loin du fait à la doctrine, dans un système dominé par l'éthique, et qui pose, à propos de chaque cas, un problème de morale, un problème de technique judiciaire et un problème de « politique civile ».

Par l'*'amal*, nombre de faits de coutume se sont implantés dans le droit maghrébin. « Coutume » au sens étroit du terme, et aussi « droit coutumier ». D'où une considérable valeur documentaire. Mais aussi quelque confusion.

Cette confusion se retrouve partout. Les deux sociétés les plus scrupuleusement musulmanes en même temps que les plus particularistes de l'Afrique du Nord sont sans doute le Mzab et le Sous. Or c'est ici la « coutume », là un « droit musulman » très spécifié, qui sont réputés régir la croyance et les mœurs. Non certes que l'aliénation, ou tout au rebours la sauvegarde de traits personnels soient plus prononcées dans l'un ou l'autre de ces deux secteurs. La cité mozabite et la cité chleuhe opposent une égale réserve à l'extérieur, en même temps qu'elles vouent une égale révérence à l'Islam. Toutes deux sont volontaires, policées, dévotes, têtues. « Rite ibadite », proclament, dans le cas du Mzab, et l'habitant, et nos magistrats ; *'Urf*, dans le sens de « norme coutumière laïque », proclament, dans le cas du Sous, et les Chleuhs (pour la plupart), et l'administration. Or la réalité des choses est loin de correspondre à une terminologie aussi contrastée.

Cela mène à une question d'une certaine portée sociale et géographique : le classement des divers milieux nord-africains qui sont aujourd'hui encore réputés régis par un droit local. L'un des savants qui ont le mieux éclairé le problème, G. Marcy, a posé le principe de classements basés sur un coefficient de primitivisme dégressif ou, partant, d'emprise croissante du *fiqh*. Appliquant ce coefficient à quelques critères tels que le statut successoral de la femme, le caractère magico-religieux du

serment et l'inégale réceptivité à l'Islam du droit public, il distingue trois catégories ou stades de droits coutumiers. A ce principe de pureté décroissante, dont l'allure de postulat serait aisément criticable, nous en préférerons un autre. Il consisterait à s'attacher, sans jugements de valeur ni d'origine, toujours si hypothétiques, aux seuls indices accessibles à l'analyse, et en premier lieu à celui qu'offre le plus ou moins d'organisation du système considéré.

Sous cet angle, nul doute que les droits où, comme au Mzab et dans le Sous, une doctrine consciente, une jurisprudence et des expressions écrites agissent depuis de longs siècles, dans des milieux économiquement forts, n'apparaissent au tout premier plan. Il n'y a là non « coutumes », mais bel et bien système juridique. Cohésion interne, stabilité, évolution réfléchie, contrôle des influences externes, effort de transaction et d'élaboration : tout cela place le Sous et le Mzab à un plan où la trompeuse fraîcheur des usages Zayan ou Zemmur ne saurait les supplanter dans l'attention des sociologues.

Bien mieux donc qu'au nom des exigences d'une indémontrable pureté, c'est selon leur stade propre d'organisation, de conscience ou d'expression qu'il faut classer entre eux les droits locaux de l'Afrique du Nord. Sur le vaste fond de la réception de l'Islam et du *fiqh* se détachent ainsi différents ensembles, manifestant, par la vigueur et l'originalité inégale de leur élaboration, la diversité de processus auxquels ont participé toutes sortes de facteurs. L'analyse économique et sociale retrouve là son domaine. Certes, elle ne prétend pas aboutir à effacer le rôle d'un certain nombre de vocations collectives, ou, si l'on veut, de génies locaux. Mais ce rôle, elle le replace dans la perspective de conditionnements généraux au Maghreb, en même temps qu'elle le fonde sur des bases concrètes. Un progrès est à escompter de la sorte, tant dans l'approfondissement de tel ou tel système particulier, que dans sa remise en proportion par rapport à tout le reste.

A ce titre il faut mettre à la place importante qui lui revient dans cette énumération l'actuel droit musulman algérien. On ne peut s'étendre ici sur le considérable problème historique

que posent sa formation progressive d'une part, et son fonctionnement de l'autre. Une telle étude ferait ressortir le jeu alterné ou simultané des optiques les plus variées. On se contentera ici du commentaire d'un fait brut : qu'il existe un tel droit. Il n'est que d'examiner le dispositif d'un jugement ou d'un arrêt de la Chambre de révision d'Alger pour y constater le plus extraordinaire agrégat de normes : doctrine musulmane, en ce qu'elle a du moins de connu, je veux dire de traduit, et le plus souvent à travers les interprétations sélectives du doyen Morand ; jurisprudence de la Cour, sur le mode d'une Cour française, mais reflétant l'apport d'un demi-siècle au moins d'appréciables efforts et d'un non moins appréciable scrupule d'exactitude ; raisonnement du magistrat moderne réagissant parfois, à la façon de Voltaire, contre l'irrationalité de tels éléments, ou cherchant à les réformer en fonction d'honnêtes exigences. Il n'est pas rare de voir citer côte à côte Khalîl, le « Sidi Khélil » que traduisit et numérota le vieil interprète Seignette, et tel jugement d'un Tribunal de sous-préfecture : « Khélil 1397, Batna 8 août 1904 » ! Mais nous caricaturons...

Evidemment cette démarche se poursuit hors de toute préoccupation dogmatique à la musulmane. Son éthique est purement sociale. D'autre part elle reçoit du système français impulsion et appels. Bien entendu, la comparaison avec d'autres phénomènes de brassage tels qu'en a tant connus le pays est par là même compromise. Ce qui autorise pourtant l'analogie, c'est ce caractère composite, ce difficile équilibre entre normes de source, de provenance géographique et d'âge si divers. L'aptitude à l'hétérogène est un trait maghrébin permanent, dont toute analyse est forcée de tenir compte. Sous cet angle, l'*'amal* hispano-africain de Fès, les compromis orientalo-berbères de tel ou tel coin de la montagne ou du Sahara, procèdent-ils de nécessités historiques tellement différentes de celles dont s'inspire le droit algérien moderne ?

Configurations et tensions

L'exemple algérien a un autre mérite, celui-là essentiel pour notre recherche. C'est de fournir, sur un laps de temps et dans

un contexte identifiables, l'exemple d'une évolution à laquelle ont concouru et l'événement, et les conditions générales, une action et des réactions délibérées. Depuis un siècle, une certaine synthèse a joué sur un certain espace, produisant certaines institutions. Elle a joué, en fonction d'un effort interne et d'éléments opposés et centrifuges. L'équilibre entre ces forces et ces résistances s'exprime sous la forme un peu superficielle, mais suggestive, d'un droit positif à la moderne. A la représentation des aires où s'exercent les phénomènes sociaux, doit s'ajouter la recherche du mouvement qui les agite. Envisagée de la sorte, la vie des droits nord-africains se résume dans une image : celle de configurations qu'animent des tensions.

Tous les systèmes que nous venons d'énumérer : droit pragmatique de Fès, droit du Sous, du Mzab ou de l'Algérie moderne procèdent en effet de tensions historiques. Dans chacun, une masse de faits s'est organisée en fonction d'idées maîtresses, traduisant les rapports entre le groupe, le milieu et l'événement. Ces conjonctions se modifient dans chaque cas. D'où les contrastes, les dénivellations, les subversions de rapports qui s'observent de l'une à l'autre. Çà et là, un même matériel de faits peut servir, par de simples changements de dispositif, les idéaux les plus divers. D'où le primat qui s'impose des études morphologiques. Partout où une organisation a joué, où une synthèse a opéré, où une interprétation a réagi sur les faits, au point de les régler sur de nouveaux modes, c'est sur ce phénomène constructif que devra se pencher l'étude.

Dispersion, usure : cas du bédouinisme

Elle ne doit pas une moindre sollicitude aux phénomènes de démolition. Dans le passé heurté de l'Afrique du Nord, les forces destructives l'ont souvent emporté sur les forces constructives. Des combinaisons anciennes ou récentes, soumises à de trop vives poussées, éclataient. Tension trop véhémente, « défi » trop vif, choc trop brutal de l'innovation : et tout explose. Les éléments originels ne se retrouvent plus qu'usés, dispersés, désintégrés. Une cendre de vieilles institutions couvre ainsi le Maghreb.

Considérons par exemple le bédouinisme. C'est là un terme que nous pouvons légitimement employer après tant de juristes orthodoxes. Ils n'avaient pas tort d'y consacrer tellement de leurs préoccupations. Le bédouinisme — survivances ou déviations — fut la hantise du droit musulman maghrébin, qui a toujours épousé la cause de la ville. Aux yeux du sociologue, non moins qu'à ceux du prosélyte, c'est aussi un problème central. Le type couvre toute l'Afrique du Nord. Il en est comme un fond continu, dont émergeraient seulement les vestiges qu'il ronge et les môles qui le bravent. De fait, l'expansion hilalienne a recouvert des cultures indigènes, antérieures ou extérieures à l'Islam, tout en restant elle-même obstinément réfractaire à la cité de Dieu. Peut-être portait-elle son droit propre : celui dont on retrouve les traces dans les tribus d'Arabie. Mais ces trois termes : prototype oriental, orthodoxie, culture indigène, le bédouinisme ne les a pas absorbés dans une synthèse, mais dans un commun effondrement. C'est sans doute qu'il n'était pas soutenu par une vraie civilisation rurale. Il n'a pu fonder de structures vigoureuses. Ses institutions ont subi un glissement constant vers le désordre. Elles ne se maintiennent guère que par une sorte d'équilibre anarchique : simple concurrence d'éléments, semble-t-il, plutôt que système à proprement parler. Les Bédouins sont restés fidèles, dans leur nomenclature comme dans la nôtre, au cadre de la tribu. Mais on chercherait vainement chez eux une véritable culture tribale. S'ils ont jamais eu un droit, il a dégénéré en coutume, en folklore : et c'est ainsi qu'à juste titre l'interprètent les *fuqahâ'*. De cette dégradation permanente, chaque ordre de choses a été affecté. Chaque catégorie de phénomènes a pour ainsi dire baissé d'un ou de plusieurs crans dans l'échelle des valeurs sociales. Décadence des formes, décadence des qualifications. On ne trouve plus aujourd'hui qu'un pur agrégat de faits, où les ethnologues peuvent à l'envie puiser les traits de « survivance » ou de « superstitions » les plus contradictoires.

Ce n'est pas toutefois qu'il ne laisse entrevoir quelques symétries, là où justement des bases économiques le défendent. Ainsi du khammessat et du gardiennage à part de croît. Ces modes

sont identiques dans les grandes lignes de Safi à Kairouan. Mais à l'intérieur de ces grandes aires, une diversité, un éparpillement croissant règnent à mesure qu'on se rapproche de l'antique Zénétie, c'est-à-dire de la zone de plus intense perturbation. Les nuances très variées du khammessat algérien, par exemple, tranchent avec son uniformité dans les grandes plaines atlantiques. Voilà encore un élément à verser au dossier d'une hypothèse à laquelle mène l'observation des Chleuhs : à savoir que la variété sociologique, l'émiettement des types ne sont pas toujours au Maghreb signe de spontanéité ni de vigueur, mais, dans beaucoup de cas, d'affaiblissement, de dépendance.

On relèverait les mêmes traits de dispersion, de chute des définitions, dans le cas de ces ruraux qu'emporte par dizaines de mille l'appel des cités industrielles. Des enquêtes récentes se sont justement préoccupées de ce problème considérable. Ces masses nouvelles, venues de la Kabylie, de l'Anti-Atlas, des oasis, en mal de nouveaux destins, offrent les exemples les plus précis de synthèses qui se défont, de groupes qui éclatent, de rites devenant sorcellerie, de droits devenant préjugés. Le phénomène est d'autant plus visible que les va-et-vient que l'émigré entretient si longtemps avec son pays d'origine font ressortir avec évidence la variation.

Cette dérive permanente, si j'ose dire, qui menace les institutions autant que les sols du Maghreb, a frappé tous les observateurs depuis Ibn Ḫaldûn. C'est au point qu'ils ont sousestimé les fortes reprises, les magnifiques renouvellements. Il y a des hauts lieux, autant qu'un plat pays, des droits nord-africains. Les disgrâces du bédouinisme ne sont que la réciproque d'un autre phénomène : la force morphologique que lui opposent la cité orthodoxe comme la montagne obstinée.

La raison et ses interprètes

Mais ce n'est pas là le seul combat qui se livre, et il ne s'agit pas toujours d'adversaires situables dans la géographie. L'Afrique du Nord participe de deux systèmes universalistes : l'éthique musulmane et plus récemment le discours français. Si difficile, si arbitraire qu'il puisse être de définir leur rôle, l'ana-

lyse errerait lourdement à le minimiser. Ce rôle est le plus souvent critique. Mais il s'intègre ainsi dans la réalité des choses.

L'institution n'a souvent d'existence que dérobée à la morale qui la réprouve et à la logique qui la dissocie. Depuis des siècles, le docte maghrébin s'insurge contre des faits formidablement résistants. On ne saurait lequel admirer le plus, de son zèle à condamner, ou de cette santé barbare qui refait perpétuellement le corps du scandale. Et chaque création devient à son tour scandaleuse. L'innovation, fille de la critique de ce qui l'a précédée, est elle-même exposée à cette critique qui lui sera fatale. Est-ce pour cela que des formes archaïques, telles que la seigneurie rurale, le patriciat urbain, l'ésotérisme nanti des « marabouts », ont eu si longtemps le privilège de la durée, de la solidité, voire de la réalité ? Par cela même peut-être que la raison n'est plus pour rien dans leurs fondations, par cela même peut-être que la raison les nie, elles s'affirment hors d'elle, et coexistent, quasi inentamées, avec ses essais haletants, où le positif n'arrive que rarement à équilibrer le subversif. On dirait que l'institution, dans le Maghreb, c'est ce que la raison refuse, qu'il n'y a de pouvoir, et presque de réalité sociale, qu'illégitime à ses yeux. Telle fut d'ailleurs, rappelons-le, la constante position des docteurs marocains devant l'« ordre ».

Mais, concurremment, la Loi islamique est devenue le symbole, et un facteur concret de toute organisation. Selon un même processus, une critique à la française attaque aujourd'hui des situations dont elle est devenue une part essentielle. Toute réalité, pour survivre, doit se refaire selon la raison ou ce qui s'en réclame : évidences qu'invoque le réformateur religieux, syllogismes du magistrat, déductions du publiciste. Le raisonnement juridique surtout, tel que l'ont formé des siècles de débat procédural, dans les prétoires d'Andalousie et de Fès, s'est imposé comme un art de penser. Mise en règle de soi-même et mise en règle de la réalité se font au nom du *fiqh*, dans le langage du *fiqh*.

C'est ainsi que, dans ce pays aux conditions économiques si peu maîtrisées, aux fatalités naturelles tellement subies, aux déterminismes si lourds, les idées portent leurs effets sur les

choses. Elles le font moins que ne le voudraient leurs propagateurs, mais plus que ne le croient leurs détracteurs. La raison, contrariée et trahie, se venge par elles des tyrannies du concret. Et, de ces poussées rivales, c'est souvent la destruction qui sort.

Temps forts de l'histoire institutionnelle

Dans le passé pourtant — pour s'en tenir au passé — plusieurs époques semblent avoir fondu en créations positives les forces spirituelles et matérielles, la thèse entraînante et la morphologie concrète. Si mal que nous les connaissions, l'idrisisme, le fatimisme, le kharéjisme, l'almohadisme, évoquent des constructions originales.

Plus près de nous, les XV^e^-XVI^e^ siècles ont mis en action de grandes forces de synthèse. Cela est d'autant plus intéressant pour notre propos que des modes originaux d'expression juridique se font alors jour. Sur le plan des structures, le pays revêt sa figure actuelle. La cité arabe, la montagne berbère ressortent avec violence et magnificence du bédouinisme. La forme de la tribu prévaut désormais. Mais comme par une revanche interne, l'extrême-sud marocain, le pays des Jazûla, et, plus loin encore, celui de la mythique « Séguia Rouge », envoient de tous côtés des pasteurs de peuples. Beaucoup de ceux-ci sont des héros fondateurs. Tout se passe comme si le maraboutisme était une transposition locale de la culture à généalogies que les Orientaux ont fait prévaloir. L'indigène, mis en position inférieure, privée d'ancêtres et de légitimité, se venge par ses saints prolifiques, ses marabouts éponymes. Socialement, il n'est qu'un « fils de personne ». Mais, sur le plan magico-religieux, il s'avère grand producteur d'ancêtres.

Or, à la même époque, un triple effort d'expression proprement juridique éclate. A Fès, à Marrakech, se constitue l'*'amal*. Dans le Sous, une vigoureuse veine de codification se manifeste en chartes et en conventions. Enfin, dans les communautés israélites, l'influence des rabbins espagnols impose de nombreux « amendements » *taqânôt* où s'assouplit le conservatisme talmudique. Ces divers phénomènes, le dernier surtout, n'ont jamais

été mis en rapports les uns avec les autres. Il y avait à cela des raisons. Et certes, on ne soutiendra pas qu'il y ait eu les moindres relations d'influence entre les cadis de Fès, les *jemâ'a*-s de l'extrême Sous, et les communautés juives enfermées dans leurs quartiers ! La coexistence de ces phases d'expression juridique n'en est pas moins singulière, et contient une indication historique, qu'il faudrait pouvoir, hélas, confronter avec bien d'autres.

Conclusions

Regroupons maintenant les idées auxquelles mène l'examen des premiers problèmes qui se posent à tout essai de sociologie juridique en Afrique du Nord : problèmes des origines, du compartimentage géographique, des valeurs à attacher aux faits, des individualités collectives, du rôle de la Loi savante.

L'antithèse entre un fond local et des apports orientaux est suggestive, certes. Mais elle vaut surtout comme mythologie. Elle rend compte de sentiments plutôt que de faits. Il n'est pas, dans ce pays, de réalité si secrète, si préservée, qu'elle ne procède à quelque titre de l'Islam, ou à tout le moins ne s'interprète selon ses modes. Mais il n'est pas non plus d'application légale tellement rigoureuse qu'elle ait pu se soustraire aux forces du terroir. De tels échanges se sont opérés, que les facteurs en cause ne peuvent plus aujourd'hui être isolés que par une opération de l'esprit, hors de toute précision historique. Bien qu'inégalement, selon les zones, l'intervention des normes françaises commence à produire des phénomènes du même genre.

Renonçons donc à chercher dans les particularismes nord-africains des milieux où l'institution indigène se serait maintenue plus ou moins pure, échapperait au contact ou à la nostalgie des grands ensembles. La diversité actuelle doit même parfois être considérée comme un phénomène dérivé, un trait d'usure et de décadence, plutôt que comme une manifestation de jeunesse créatrice.

Avec la quête du primitif, qui a souvent égaré la recherche, il faudra aussi abandonner la préoccupation de trouver dans le rare ou l'irrationnel la caractéristique de tel ou tel système.

Des faits isolés ne sont rien en eux-mêmes. Ils ne valent que par le contexte et le niveau. Cette considération n'est pas propre à l'Afrique du Nord. Mais elle est plus vraie de ce pays où il semble que l'incohérence du matériel social résulte d'une histoire complexe, et parfois même d'un effort inconsciemment ou sciemment poursuivi.

La remarquable aptitude à l'hétérogène des systèmes maghrébins traduit un mouvement historique qui, selon les institutions et les secteurs, s'est diversifié en fonction de données locales. Il a ainsi aggloméré des faits de tout ordre et de toute origine. Cette faculté de synthèse, liée à la vitalité des groupes, rend compte de ce qui, dans les cas les plus favorables, a maintenu, construit ou refait une individualité. Là au contraire où elle faiblit ou manque, les faits se dispersent. Plus rien ne les tient ensemble. Ils subissent, dirait-on, une baisse de pouvoir et de dignité. C'est en ce sens qu'on peut parler par exemple de *fiqh* marocain, de droit chleuh, de droit musulman algérien, et seulement d'usages campagnards, de folklore de la Mitidja, de coutumes rifaines.

Ce critère de plus ou moins forte organisation rend compte aussi bien des droits que de toutes les autres réalités sociales maghrébines. Il permet d'apprécier, selon l'aire géographique ou l'ordre de phénomènes, des degrés inégaux de construction ou de désagrégation, c'est-à-dire l'existence ou non de personnalités. Il autorise l'action des organes modernes de création du droit. Mais il vaut aussi pour le passé. De même qu'il y a dans l'espace de l'Afrique du Nord des ensembles qui se font, et d'autres qui se défont, il y a dans son histoire des temps forts et des temps faibles.

Depuis des siècles, une vitalité brutale et une critique rationnelle inspirée par l'Islam des *fuqahâ'* ont nourri un débat aux chances variables. Quand l'issue était positive, le pays connaissait une ère d'invention juridique en même temps que de création morphologique. Ce débat, aujourd'hui, se complique d'un autre. Celui des contacts de peuples, des prises de conscience, des substitutions d'économies, des efforts législatifs et des luttes politiques à la moderne.

C'est pourquoi tout se déforme à vue d'œil. Ici, l'enquête est contrariée par les tumultes de l'actualité et les compromis de l'action. Là, quand elle cherche à reconstituer un « stade antérieur », elle s'expose aux périls de l'abstrait ; elle manque, et peut-être manquera toujours de trop de documents pour oser s'aventurer assez loin. Victime à la fois d'un passé qui se dérobe et d'un présent qui s'engage, elle cèderait au découragement, si ces incertitudes mêmes ne lui offraient un magnifique objet d'étude.

Jacques Berque
(Imi-n-Tanout, Maroc)

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 30 NOVEMBRE 1953

FONDERIE DU MIDI
— 67, Rue Montméjan, 67 —
BORDEAUX (FRANCE)

REGISTRE DES TRAVAUX
ÉDIT. : 126 — IMP. : 833
DÉPOT LÉGAL : 4e TRIM. 1953